

### Spiritualität und Theologie an Stiftskirchen

Wissenschaftliche Fachtagung vom 14. – 16. März 2003 in Weingarten, ausgerichtet vom Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Im Rahmen des vom Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen unter der Leitung von **Sönke Lorenz** betreuten DFG-Projekts *Die Stiftskirche in Baden-Württemberg* fand vom 14. bis 16. März 2003 im Tagungshaus Weingarten der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart die vierte wissenschaftliche Fachtagung der insgesamt auf fünf Themenkomplexe konzipierten und das Projekt seit dem Jahr 2000 in jährlichem Rhythmus begleitenden Tagungsreihe unter dem diesjährigen Titel *Spiritualität und Theologie an Stiftskirchen* statt. Ziel dieser wie auch der bisherigen Tagungen war es, nicht nur den Autorinnen und Autoren des als wissenschaftlichen Hauptertrag des Stiftskirchenprojekts geplanten und voraussichtlich im Frühjahr 2005 erscheinenden Stiftskirchenhandbuchs ein Forum zum Erfahrungs- und Gedankenaustausch, sondern auch einer Bestandsaufnahme und Zusammenschau der stark interdisziplinär ausgerichteten Stiftskirchenforschung einen wissenschaftlich ansprechenden Rahmen zu bieten und in diesem Sinne neue Anregungen für weitere Forschungen zu geben.

**Ulrich Köpf** (Tübingen) übernahm die thematische Einführung in die Tagung, indem er zunächst das Tagungsthema als das „Innerste“, ja den „Herz- und wichtigsten Bereich des Instituts der Stiftskirche“ charakterisierte, gleichzeitig aber auch Gründe für dessen bisherige Vernachlässigung bzw. grundsätzliche Nichtbeachtung in der Forschung aufzeigte. So hätten einerseits die wissenschaftlichen Anliegen und Interessen von (Nicht-Kirchen-)Historikern durch deren Untersuchung lediglich der Ereignis-, Besitz- und Wirtschafts-geschichte der Stifte einerseits zur Entstehung des Bildes vom „Chorherrn als Immobilienbesitzer und Amtsträger“, andererseits auch zu der Versuchung geführt, den genuin „geistigen Rang“ und „geistlichen Charakter“ des Instituts Stiftskirche zu übersehen bzw. gar als nebensächlich abzutun und somit diese konstitutive „Selbstverständlichkeit“ stiftischen Lebens in ihrer Bedeutung und Tragweite zu verkennen. Natürlich sei diese Forschungssituation auch einem Quellenproblem verhaftet, da Zeugnisse für das religiös-theologische Leben in den Stiften weitgehend fehlten, so seien z.B. nur wenige Bibliotheken überliefert und trügen insbesondere die oftmals einzig erhaltenen liturgischen Bücher meist nur stereotypen Charakter, der kaum Aussagen über das Innenleben der Stifte zulasse. Begreife man die Stiftskirche jedoch als Einrichtung, in der Kleriker hauptsächlich und in erster Linie gemeinsam Gottesdienst feierten, zu dessen geistiger Grundlegung ein gewisses Maß an Spiritualität und Theologie habe betrieben werden müssen – Köpf verwies hier ausdrücklich auf die fast überall vorhandenen und verhältnismäßig gut überlieferten *regulae* und *consuetudines* der einzelnen Stifte, die noch längst nicht erschöpfend besonders auf theologische und spirituelle Fragen hin ausgewertet worden seien –, so öffne sich der Blick für ein reges und intensives geistiges und geistliches stiftisches Leben, das auf viele inner- und außerstiftische Lebensbereiche hinauswirkte. In diesem Sinne könne die Tagung die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Stiftskirchenprojekts für diese zentralen Themen zu sensibilisieren suchen, ihnen Hilfestellung bei der Bearbeitung theologischer Fragestellungen bieten und überhaupt zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit diesem Themenkomplex anregen. Abschließend betonte Köpf jedoch sogleich eine grundsätzliche und die Forschung einerseits erschwerende, andererseits aber äußerst lohnenswert und ertragreich werden lassende Besonderheit stiftischer Spiritualität, daß diese nämlich nicht eine wie bei Benediktinern oder Zisterziensern mehr oder weniger geschlossene Ordensspiritualität dargestellt habe,

sondern jeweils vom spezifischen Gemeinschaftsleben der einzelnen Konvente derart geprägt worden sei, daß von einer übergreifenden allgemeinen stiftischen Spiritualität in keinsten Weise gesprochen werden könne.

Die Reihe der Vorträge eröffnete **Klaus Schreiner** (Bielefeld) mit seinem Referat über *Die Regel des heiligen Augustinus. Entstehungsbedingungen, Spiritualität, Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte* und machte gleich zu Beginn darauf aufmerksam, daß für die Augustinusregel eine uneingeschränkte Verbreitung im stiftischen Bereich nicht beansprucht werden dürfe, ihrem Geltungsbereich hingegen klare Grenzen gesetzt gewesen seien, indem sich nur die Regularkanoniker als deren wahre Bekenner verstanden, bei weitem also nicht alle stiftischen Kommunitäten dieser Regel folgten. Daß deren Befolgung zudem keinen unverrückbaren status quo bedeutet habe, zeigte Schreiner am Beispiel des adligen Damenstifts Buchau, in dessen Entwicklung von einem stark augustinish geprägten Regularkanonissenstift zu einem weltlichen Chorfrauenstift eben diese dem augustinishen Geist verhaftete Lebensweise immer mehr ins Hintertreffen geraten und schließlich gänzlich verschwunden sei. So wie zu dieser Zeit in Buchau könne daher wohl generell davon ausgegangen werden, daß es vielen Stiften überhaupt an der „spirituellen Kraftquelle“ einer Regel gemangelt habe.

In einem zweiten Schritt beleuchtete Schreiner die Textgrundlagen der sogenannten *regula beati Augustini* und stellte fest, daß sowohl in den mittelalterlichen Quellen als auch in der modernen Forschung stets drei Texte unter diesem Oberbegriff vereinigt würden, nämlich das *praeceptum*, dessen Autorschaft Augustins – im Gegensatz zu den beiden anderen Texten, deren Authentizität im Mittelalter jedoch nicht bestritten wurde – als sicher gelten könne und die Regel für das sogenannte Gartenkloster bildete, sodann die *regularis informatio*, in Parallele zum *praeceptum* eine Regel für eine Nonnengemeinschaft, und schließlich der *ordo monasterii*, der eine allgemeine Anleitung für eine gemeinsame monastische Lebensführung darstellte und mit seiner Stringenz und relativen Strenge später die spirituelle Grundlage des *ordo novus* und seiner Reformgründungen im Gegensatz zum *ordo antiquus*, der sich in erster Linie dem *praeceptum* verhaftet fühlte, bildete.

Der Frage nach den Motiven Augustins zur Abfassung einer Regel nachgehend, stellte Schreiner das Ideal der *communio* als Grundzug augustinisher Philosophie heraus, die Quelle der wahren Gottes- und Seelenkenntnis sei. Augustin, der im Jahr 391 zum Priester geweiht wurde und im Anschluß daran eine geistig-religiöse Umorientierung erfahren hatte, gab mit der apostolisch-urchristlichen Ausrichtung seinem *praeceptum* diese besondere Spiritualität, die nach dem Motto der *una anima – cor unum* später die große geistige Tradition nicht nur des christlichen Mönchtums bilden sollte. Das Kloster mit seinem normativ-konstitutiven Element des Gemeinschaftslebens, welches die Einheit Gottes eins zu eins abbilden sollte, und seinem Ideal der unabdingbaren persönlichen Besitzlosigkeit galt Augustin dabei als der Ort gelebter authentischer Apostolizität.

In einem letzten Schritt untersuchte Schreiner die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Augustinusregel und betonte die verpflichtende Beispielhaftigkeit der urchristlichen Apostolizität, die zu Zeiten der Kanonikerreform geradezu zu einem Schlagwort wurde. Ein Leben nach der Augustinusregel galt als vorbildliche Verwirklichung dieser Apostolizität, wobei das apostelgleiche Leben der Kanoniker mit seinem seelsorge-risch-missionarischen Wirken in der Gesamtkirche dem der Mönche als überlegen angesehen wurde. Die spätmittelalterliche augustinisher Spiritualität lebte in Fortsetzung des Ideals der *una anima – cor unum* die *triplex unanimitas*, die durch gemeinsame Arbeit, gemeinsames Gebet und dadurch bewirkter Einträglichkeit der Herzen erreicht werden konnte. Ursächlich für die starke Verbreitung der Augustinusregel, zu der sich im Spätmittelalter nicht weniger als 33 Orden bekannten, nannte Schreiner nicht nur deren Universalität nach dem Prinzip des *planior et aptior*, die Anpassungsfähigkeit also aufgrund ihrer Durchsichtigkeit, Eingängigkeit, Klarheit und Ausgewogenheit, sondern auch die Tatsache, daß sie als zwischen Extremen vermittelnde *mediocritas* stiftische Kommunitäten nicht vor das Problem der Unerfüllbarkeit gestellt habe. Aus diesem Grund habe die Augustinusregel in ihrer langen Wirkungsgeschichte auch nie einer wirklichen Reform bedurft.

Anschließend widmete sich **Oliver Auge** (Greifswald) der *Spiritualität und Theologie an Stiftskirchen am Beispiel der Stiftsbibliotheken* und ging bei der Untersuchung der Bibliotheken von Säkular- und Regularkanonikern der Frage nach, wie sich der Anspruch eines mittelalterlichen (Welt-)Klerikers, „Garant der Wissensüberlieferung“ und „tatkräftiger Sorger um Kenntnis, Wahrung und Weitergabe des Wortes Gottes“ zu sein, zur Wirklichkeit verhalten habe. Gleich zu Beginn bedauerte er jedoch die ernüchternde Forschungslage: Bibliotheken seien in der Stiftskirchenforschung bislang kaum wahrgenommen bzw. nur im Einzelfall, nicht aber in ihrer Gesamtschau untersucht worden. Dieser Umstand sei einerseits der allgemeinen Interessenlage der bisherigen Forschung, andererseits aber auch der disparaten Quellenüberlieferung verhaftet.

In einem ersten Schritt wandte sich Auge sodann den Dombibliotheken zu und zeichnete anhand des Kölner Bibliothekskatalogs von 833 das vielleicht typische Bild vom geistigen Leben an einem Bischofssitz in karolingischer Zeit. Waren Dombibliotheken zunächst lediglich auf die Erfordernisse des Studiums der Heiligen Schrift zugeschnitten, so wuchs mit zunehmender Bedeutung des schulischen Elements an Domstiften auch der Anteil schulischer Texte. Trotz des dennoch feststellbaren Vorherrschens geistlich-theologischer Schriften warnte Auge jedoch vor aufgrund des Dilemmas fehlender Spezialuntersuchungen schwierigen Verallgemeinerungen und verwies sogleich auf die sehr divergenten Verhältnisse im Spätmittelalter, wo eine gewisse „inhaltliche Beliebigkeit“ in der Zusammensetzung der Dombibliotheken festgestellt werden müsse. Aussagen über die an den Stiften praktizierte Frömmigkeit ließen sich allerdings erst treffen, wenn man nach der Rezeption der vorhandenen Bücher frage, worüber Ausleihverzeichnisse oder Gebrauchsspuren Auskunft geben könnten. In diesem Zusammenhang machte Auge aber auf die Schwierigkeit aufmerksam, aus der Untersuchung liturgischer Bücher präzise Informationen über die gelebte Frömmigkeit ziehen zu wollen, da diese in erster Linie Ausfluß der gottesdienstlich-liturgischen Bedürfnisse der Kleriker gewesen seien. So ergebe sich nach Auge verallgemeinernd ein sehr diffuses Bild domstiftischer Frömmigkeit: „Frömmigkeit ja, aber ohne erkennbare Schwerpunkte.“

In einem zweiten Schritt kam Auge auf die Bibliotheken der säkularen Niederstifte zu sprechen, für die sich ebenfalls ein sehr unausgewogenes Bild ergebe, da hier ein paar wenigen Großbibliotheken viele Klein- und Kleinstbibliotheken mit ganz unterschiedlichen Schwerpunkten gegenüberstanden, was insbesondere auch für die bisher nur schlecht erforschten Damenstifte zutrefte. Die Tendenz des Vorrangs geistlich-religiöser Bücher vor juristischen und philosophischen sei zwar zu erkennen, jedoch dürfte gerade die Zusammensetzung niederstiftischer Bibliotheken stark von subjektiven Neigungen der Stiftsangehörigen und Zufällen abgehängt haben, was verallgemeinernde Aussagen wiederum erheblich erschwere. Daß von vielen Stiften besonders aus dem hohen Mittelalter keinerlei Nachrichten über Bibliotheken vorliegen, dürfe jedoch nicht im Sinne der *claustra sine armario* (Raymund Kottje) dazu führen, deren Existenz von vornherein auszuschließen oder den Stiften gar ein „Defizit an geistig-religiösen Interessen“ zu unterstellen, fehlten doch oftmals einfach die finanziellen Möglichkeiten zur Anlage größerer Bibliotheken. Erst die Erfindung des kostengünstigeren Buchdrucks und humanistische Interessen hätten neue Impulse für das stiftische Bibliothekswesen geben können. Ein besonderes Anliegen war Auge in diesem Zusammenhang eine Sensibilisierung der Forschung für die Tatsache, daß eine Untersuchung stiftischer Spiritualität und Frömmigkeit nicht am persönlichen Buchbesitz einzelner Stiftsherren vorbeikomme, allerdings sei auch hier aufgrund der individualisierten und dezentralen Entstehung solcher Privatbibliotheken gerade vor Aussagen über eine tendenzielle Ausrichtung der sich in ihnen spiegelnden Religiosität zu warnen.

Im Anschluß ging Auge auf die Bibliotheken der Regularkanoniker, insbesondere der Augustinerchorherren und der Brüder vom gemeinsamen Leben, ein. Dem augustiniischen Geist verpflichtet habe das Bibliothekswesen bei den Bücher als ihre „geistige Nahrung“ betrachtenden Augustinerchorherren insgesamt eine bedeutende Aufwertung erfahren. An dem durchgehend theologischen Schwerpunkt ihrer Bibliotheken lasse sich eine feste Verankerung der Religiosität im stiftischen Leben ablesen, jedoch erlaube deren vielfältiges und nicht kanonisiertes inhaltliches Spektrum keine Rückschlüsse auf eine einheitliche Spiritualität. Als Spezifikum für Augustinerchorfrauenstifte benannte Auge die Existenz einer deutschen Bibliothek, worin sich die

Frauenstifte deutlich von den Männerstiften unterschieden hätten. Einen besonderen Stellenwert hatte das Buch bei der Windesheimer Kongregation, die sich seiner explizit als „Träger und Verbreiter“ des Frömmigkeitsideals der *Devotio moderna* bediente. Inhaltlich waren windesheimische Bibliotheken geschlossener und orientierten sich maßgeblich an Geert Grootes Lektürekanon *De sacris libris studendis*. Parallel zu der einheitlichen devoten Theologie und Spiritualität lasse sich nach Auge daher auch eine übergreifende devote Bibliotheksstruktur erkennen, was in den Bemühungen um die Anlegung eines überregionalen Bibliotheksregisters und die Schaffung einer „Idealbibliothek“ gipfelte. Damit sei die *Devotio moderna* ihrer Selbsteinschätzung als Buch- und Bibliotheksgemeinschaft gerecht geworden. Die Brüder vom gemeinsamen Leben schließlich, die sich in ähnlicher Weise als *fratres non verbo, sed scripto praedicantes* verstanden, waren zur Verbreitung ihrer Vorstellungen ebenfalls auf das Medium Buch als Instrumentarium der Seelsorge und Meditation angewiesen. In der Forschung steht man heute allerdings sowohl ihrem in diesem Sinne früher postulierten „gewerbsmäßigen Bücherschreiben großen Stils“ als auch der wohl überbetonten Bedeutung ihrer Übersetzungsarbeit eher skeptisch gegenüber. Wie bei den Windesheimern lasse sich auch bei den Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben die Bibliothek jedoch als eine „praxisorientierte Handreichung für gelebte Frömmigkeit“ als Ausfluß einer spezifischen und übergreifenden Spiritualität verstehen. Im generellen Überblick betonte Auge zum Abschluß noch einmal die hinsichtlich Quantität und Qualität große Divergenz der mittelalterlichen Stiftsbibliotheken und verwies erneut mit Nachdruck auf die Problematik, aus dem einfachen Buchbesitz Rückschlüsse auf die praktizierte Frömmigkeit ziehen zu wollen.

Ein Zentrum stiftischer Spiritualität und Theologie des 12. Jahrhunderts, nämlich das regulierte Chorherrenstift St. Victor in Paris, faßte **Rainer Berndt SJ** (Frankfurt/Main) mit seinem Referat *Vom „Sacramentum mundi“ zum „intellectus fidei“* ins Auge und zeichnete dabei *Grundzüge viktorinischer Theologie* nach. Die Forschung habe sich gerade in den letzten Jahren eifrig mit dem Thema beschäftigt, wie die zahlreichen Neuausgaben der teilweise noch mit großen Authentizitätsproblemen behafteten Werke Hugos und Andreas' von St. Victor und in naher Zukunft auch Richards belegten, und frage insbesondere nach der von St. Victor eingenommenen Position innerhalb zeitgenössischer Diskurse oder nach Ursachen der enormen auswärtigen Rezeption seiner Spiritualität und Theologie.

Von der These ausgehend, daß nur eine fundierte Institutionenforschung die methodische Grundlage einer Charakterisierung der jeweiligen Spiritualität bilde könne, fragte Berndt zunächst nach den „intellektuellen Voraussetzungen“ in St. Victor und sprach hinsichtlich der „religiösen Bildungssituation“ von einem „markanten Bildungswillen“ schon seit der Gründung des Stifts im Jahr 1108, mit dem eine vorzügliche „intellektuelle Bildungssituation“ korrespondiert habe, von der nicht nur die reiche Bibliothek, sondern auch eine blühende Schule mit einer langen Reihe berühmter Intellektueller zeuge. Allerdings sei schon ab der Mitte des 12. Jahrhunderts ein spürbarer Niedergang geistiger Betätigung feststellbar gewesen.

Entscheidenden Anteil an der Kirchenreform des 12. Jahrhunderts habe St. Victor durch die gezielte Vermittlung seiner eigenen Lebens- und Denkformen erzielt, die in seinem weit verbreiteten *liber ordinis* niedergelegt waren. Maßgeblich befördert wurde die zu dieser Zeit ohnehin starke Rezeption Augustins, dessen Regel Grundlage jeder kanonikalen Lebensgestaltung sein sollte, so daß besonders durch das Wirken eines *novus Augustinus*, Hugos von St. Victor, augustinische Spiritualität zu einer neuer Blüte gelangen konnte. Die Heilige Schrift, die eigentliche *regula fidei*, hatte dabei stets als die Bezugsgröße zu gelten und wurde nach dem Prinzip des *propter quem*, das Christus als die Mitte der Schrift betrachtete, ausgelegt. Wie in jedem anderen Stift standen auch hier die *divina officia* im Zentrum des Gemeinschaftslebens, dessen Spiritualität auch das Leben an anderen von St. Victor reformierten Stiften wesentlich und nachhaltig prägte. Ihre stark von Anselm von Canterbury beeinflusste Lehre von der Glaubenseinsicht, dem *intellectus fidei*, gab ganz im augustinischen Sinne dem Glauben den Vorrang vor der Einsicht, was sich in der Lehre vom Glaubenswachstum fortsetze, welcher stets von einem Erkenntnisfortschritt begleitet werde. Starke Rezeption erfuhr der so von den Viktorinern geschaffene *ordo novus* milderer Prägung v.a. in den monastischen, weniger den stiftischen Häusern Süddeutschlands und Österreichs – nach den Gründen für diese Entwicklung müsse noch gefragt werden.

Im letzten Vortrag des ersten Tagungstages stellte **Hanns Peter Neuheuser** (Köln) *Liturgiewissenschaftliche Ansätze zur Stiftsgeschichtsforschung* verbunden mit der nachdrücklichen Forderung vor, diese in der zukünftigen Stiftsgeschichtsforschung stärker zu beachten, um die diesbezüglich noch bestehenden erheblichen Forschungslücken endlich schließen zu können. Im Rahmen der Vorstellung relevanter Quellengattungen und deren kritischer Charakterisierung und Prüfung hinsichtlich liturgiewissenschaftlicher Aussagemöglichkeiten widmete sich Neuheuser im Sinne seines Untertitels *Stift als Sinnstiftung* der Beschreibung des geistigen Kräftefeldes, das dem Stift seine Identität gab, und betonte mit Nachdruck die außerordentliche Bedeutung der Liturgie als „Sinnmitte“ für die geistige und spirituelle Realität eines Stifts, bildeten doch die *laus perennis* und der *cultus divinus* dessen „einzig legitime überindividuelle Handlungsperspektive“.

Zur Untersuchung liturgierelevanter Gegebenheiten in ihrer spezifisch stiftischen Ausformung lenkte Neuheuser den Blick zunächst in einem ersten Teil auf die Binnensicht. Der Altar sei nicht nur das architektonische Zentrum einer jeden (Stifts-)Kirche, sondern als Ort der Feier und des Gebets sowie der Aufbewahrung der Reliquien auch dessen geistlicher Mittelpunkt. Gerade bei Stiften wirke hier der im Altar wohnende Patron sinnstiftend, da ein überinstitutioneller Ordenspatron wie beispielsweise bei den Zisterziensern fehlte. Vom Altarraum als Entfaltungsort liturgischer Bezüge und spiritueller Prozesse erhielten der gesamte Kirchenraum und das Stift erst ihre eigentliche Sinngebung, wie überhaupt die Binnentopographie heiliger Räume und architektonische Elemente mit ihrer sinnstiftenden Funktion stärker in das Blickfeld der Forschung geraten sollten. Auch die Feste der Heiligen und des Jahreskreises wirkten als Akte der Liturgie sinnstiftend und verorteten die Kommunität im Stiftsleben und der Ordenstradition, wobei hier eine Analyse z.B. der *libri ordinarii* und eine stärker vergleichende Stiftskirchenforschung unter Einbeziehung volksreligiöser Elemente und regionaler Ortsbräuche zu weiteren Erkenntnissen führen könnte. In personenbezogener Sicht verwies Neuheuser auf die starke und nachhaltige Prägung der Stifte durch ihre jeweiligen Stiftsherren und die möglichen Auswirkungen deren intellektueller Profile auf die Liturgie und somit die Spiritualität. Sodann thematisierte Neuheuser das Verhältnis zwischen dem einzelnen Stiftsamt und den damit jeweils verbundenen liturgischen Aufgaben und stellte einerseits die Frage, ob liturgische Verpflichtungen etwa als Aufwertung des Amtes oder gar die Befreiung von ihnen als Privileg verstanden wurden, andererseits auch nach der Rolle von Laien im stiftischen Leben und der Liturgie. Zur Beurteilung des Einflusses liturgischer Verpflichtungen auf die Stiftsdisziplin forderte Neuheuser die Rekonstruktion des stiftischen Tagesablaufes und besonders die Untersuchung des „finanziellen Entschädigungswesens“ der Präsenz, die einerseits ein System disziplinarischer Kontrolle darstelle, andererseits liturgische Handlungen je nach Höhe der Präsenzzahlung qualitativ einstuft. Ein weiteres Forschungsdefizit sei die genaue Analyse der benutzten (Gebets-)Texte und insbesondere deren Redaktion und Zusammenstellung.

In einem zweiten Teil fragte Neuheuser nach der Außenwahrnehmung stiftischer Liturgie. In Bezug zur unmittelbaren Nachbarschaft könne etwa die liturgische Einbindung einer Stadt in das stiftische Leben bzw. des Stifts in die lokale (Sakral-)Topographie, aber auch das Verhältnis von Stifts- und Stadtpatron untersucht werden. Interessant wäre auch das Verhältnis der Stiftsliturgie zu drei anderen kirchlichen Ordnungsstrukturen, so erstens zur Pfarrei, wo eine Verbindung des Pfarramts mit einem Stiftsamt zur Prestigesteigerung oder auch Abwertung des entsprechenden Kanonikers führen konnte und nach einem „gestörten Verhältnis“ zwischen Stiftsgeistlichkeit und Pfarrgeistlichkeit zu fragen wäre, zweitens zum Kloster, wo Konkurrenzsituationen und Vorrangstreitigkeiten bei gemeinsamen Prozessionen oder auch die Gebetsverbrüderungen geistlicher Institutionen als „spirituelle Vereinigungen“ das Interesse der Forschung verdienten, sowie drittens zum Bistum, wo u.a. die Fragen zu klären wären, ob das Stift der Bistumsliturgie folgte, dessen Patron verehrte oder etwa Pontifikalhandlungen auch an Stiftskirchen vollzogen wurden. Abschließend harre auch die Ausstrahlung stiftischer Liturgie in die weitere Umgebung einer Untersuchung, so etwa hinsichtlich Inkorporationen und anderweitiger liturgischer Verbindungen.

In einem dritten Punkt stellte Neuheuser die Frage nach der Existenz einer genuinen Stiftsliturgie und kam zu einer grundsätzlichen Bejahung. Er kennzeichnete die liturgischen Bezüge an Stiften als ein „Geflecht von

Leistung und Gegenleistung“, in dem Liturgie häufig als Zwang, die Befreiung von ihr als Privileg verstanden wurde, wobei durch die graduellen Privilegierungen einzelner Stiftsmitglieder eine stiftische Hierarchie geschaffen wurde, die das System der „Gemeinschaftsaktion“ Liturgie destabilisierte und deren Qualität beeinträchtigte. Diese reduzierte Kontemplativität hingegen öffnete das Stift nach außen und ließ es ein ambivalentes Verhältnis zur Pfarrei und allgemein zur Volksfrömmigkeit einnehmen, so daß sich Elitarität und Aufgeschlossenheit gleichermaßen gegenüberstanden. Andererseits hätten innerstiftische Auseinandersetzungen neue Impulse für eine kreative Liturgiegestaltung geben können, die sich mit Blick auf Textredaktionen bis zur Schaffung einer eigenen spezifischen Liturgie und Spiritualität auswirken konnten. Da diese autonome Stiftsliturgie jedoch stets im Spannungsverhältnis zu übergeordneten allgemeineren Liturgiестrukturen stehe, bezeichnete Neuheuser als vornehmliche Forschungsaufgabe eine synthetische und vergleichende Erforschung von Liturgielandschaften, deren Kenntnis über die Rekonstruktion von „Liturgiefiliationen“ zu einer weiteren Ausdifferenzierung und Binnenstrukturierung der Stiftskirchenlandschaften beitragen könnte.

Als grundsätzliche Probleme bei der Nutzbarmachung liturgiewissenschaftlicher Ansätze benannte Neuheuser abschließend einerseits die Quellen, die meist umfangreich über Details, kaum aber über größere theologische Grundlagen und Grundlegungen informierten, andererseits aber auch die Art und Weise der Darstellung von Forschungsergebnissen, wobei sich insbesondere das System der *Germania sacra* als hinderlich für vergleichende Studien erwiesen habe. Besonderen Nachdruck legte Neuheuser nochmals auf die Forderung, liturgische Bücher und besonders deren Redaktion verstärkt und vordergründig – auch im entstehenden Stiftskirchenhandbuch – für die Forschung zugänglich zu machen. Den Vortrag beschloß die Verortung der Liturgiegeschichtsforschung innerhalb der allein aufgrund der disparaten Quellenvielfalt notwendigen und ja auch erwünscht interdisziplinären Stiftsgeschichtsforschung. Nur wer Liturgie als Kern der stiftischen Sinnstiftung verstehe, könne sich der historischen Wirklichkeit ernsthaft annähern.

Den zweiten Tag eröffnete **Ralf M. W. Stammberger** (Frankfurt/Main) mit seinem Vortrag über *Die viktorinische Reform des Klosters Ste. Geneviève in Paris*. In dem bereits im 5. Jahrhundert unter Chlodwig gegründeten und zunächst wohl nach der Chrodegang-Regel lebenden Säkularkanonikerstift läßt sich schon im 10. Jahrhundert eine Schule nachweisen, zu deren Blütezeit im 12. Jahrhundert so bedeutende Theologen wie Peter Abaelard, Robert von Melun, Walter von Mortagne und Johannes von Salisbury mit ihr verbunden waren. Zunehmend scheint es in Ste. Geneviève jedoch Bestrebungen zur Abschaffung der Schule und Reform des gesamten Stifts gegeben zu haben. In diesem Sinne wurden nach und nach an Ste. Geneviève freiwerdende Pfründen an das benachbarte regulierte Chorherrenstift St. Victor und die Pariser Kathedrale von Notre-Dame übertragen und wurde somit auch einem funktionierenden Schulbetrieb die materielle Grundlage entzogen. Nachdem es anlässlich eines Besuchs Papst Eugens III. im Jahr 1147 zum Skandal gekommen war, beschlossen der französische König Ludwig VII. und der Papst nach dem Tod des Dekans Stephan von Garlande die Reform von Ste. Geneviève, mit der Abt Suger von St. Denis beauftragt wurde. Die von ihm beabsichtigte monastische Reform benediktinischer Prägung scheiterte jedoch an der Intervention der betroffenen Kanoniker, woraufhin der Papst die Viktoriner mit einer kanonikalen Reform des Stifts betraute. Obwohl schon bald die *consuetudines* von St. Victor in Ste. Geneviève Geltung beanspruchen konnten, scheint selbst diese Reform nur gegen den erneuten und erbitterten Widerstand der Kanoniker durchgeführt worden sein können, in deren Folge nun auch der Schulbetrieb in Ste. Geneviève vollständig zum Erliegen kam. Dieses dem viktorinischen Modell einer aktiven Verbindung von Schulbetrieb und Theologie als integralem Bestandteil seiner Spiritualität entgegenstehende Ergebnis habe Suger nun als seinen Erfolg verbucht, vertrat er doch vehement die Auffassung, daß der Gottesdienst im Mittelpunkt zu stehen habe und besonders eine *schola exterior* überflüssig sei. Als Suger sein Modell eines alternativen schulfreien Chorherrenstifts nun auch in St. Victor verwirklicht sehen wollte, konnte nur eine Intervention Bernhards von Clairvaux schlimmeres verhindern. Nach Stammberger zeige sich bei der Reform von Ste. Geneviève exemplarisch das Zusammenwirken verschiedenster Reformkräfte zur Mitte des 12. Jahrhunderts, nämlich der Benediktiner (Suger von St.

Denis), des Papsttums (Eugen III.), der Viktoriner (Odo, Gilduin), der Zisterzienser (Bernhard von Clairvaux) und des französischen Königtums (Ludwig VII.).

Sodann beschäftigte sich **Reinhold Rieger** (Tübingen) mit der *Kirchenreform und Theologiekritik bei Gerhoch von Reichersberg*, der in Fortsetzung der Gregorianischen Reform der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und weit darüber hinausgehend im Rahmen seiner umfassenden Kirchenreformvorstellungen die Allgemeinverbindlichkeit kanonikalen Lebens für den gesamten Klerus einforderte, da er das Institut der Regularkanoniker durch das Vordringen der unreguliert – ja in seinen Augen häretisch – lebenden Säkularkanoniker bedroht sah. Es sei ihm dabei jedoch nicht um eine grundsätzliche Erneuerung des Klerus gegangen, doch schien ihm die Einheit des katholischen Glaubens nur durch die Einheit des Klerus gewährleistet und nur ein gemeinsames Leben die Grundlage für treuen Dienst an der Kirche und eine erfolgreiche Seelsorge. Die Kanoniker würden nur in Befolgung der Augustinusregel und somit als Regularkanoniker zu wirklichen Jüngern Jesu, und eben diese Apostolizität verbunden mit apostolischer Armut wollte Gerhoch auf den gesamten (Welt-)Klerus ausgedehnt wissen. Seine Kritik an den verweltlichten Zuständen im Kanonikertum richtete sich vornehmlich gegen die Kanonikerregel von 816, in der diesen persönlicher Besitz zugestanden worden war. Darüber hinaus machte er die Gültigkeit der Sakramente von dem regulierten apostolischen Leben der Kanoniker abhängig und gewährte Säkularkanonikern kein Recht der Sakramentspendung. Seine radikalen und rigoristischen Reformvorschläge fanden nach Rieger allerdings kaum Verständnis und auch beim Papsttum kein Gehör, so daß sie kaum über Reichersberg hinaus bekannt und wirkmächtig wurden.

Ausgehend von der Vorstellung, daß Theologie kein theoretisches Unternehmen, sondern immer Ausfluß kanonikalen Lebens sei und somit nur eine korrekte Lebensweise eine korrekte Theologie ermögliche, verband Gerhoch mit seiner Kirchenkritik eine umfassende Theologiekritik und kanalisierte diese in seiner Schrift *De novitatibus huius temporis* besonders auf die scholastische Theologie eines Peter Abaelard und Gilbert von Poitiers. Parallel zu seiner Kritik an der weltlichen Lebensweise der Säkularkanoniker warf er den scholastischen Theologen eine Vermischung von Weltlichem und Geistlichem besonders in ihrer wissenschaftlichen Methodik vor, was die Scholastik zu einer weltlichen Wissenschaft und damit für die eigentliche Aufgabe der Theologie, nämlich geistige Selbsterkenntnis und wahre Gotteserkenntnis, unbrauchbar mache. Allerdings nahm Gerhoch selbst in dieser Frage eine ambivalente Stellung ein, da er zwar die scholastische Anwendung analytischer und logischer Methoden heftig kritisierte, selbst aber die Rhetorik beispielsweise für die Exegese nutzbar machte. Wissenschaft müsse nach Gerhoch stets in ein entsprechendes geistig-geistliches Umfeld eingebettet sein, so daß er laut Rieger mit seiner Scholastikkritik auch auf seine Klerikerreform habe rückwirken wollen, andererseits aber ebenso eine Scholastikerneuerung durch seine Klerikerkritik im Auge gehabt haben dürfte.

Einem eher grundsätzlichen Thema widmete sich **Ulrich Köpf** (Tübingen), indem er *Fragen zum Typus der Theologie an Chorherrenstiften* aufwarf und sogleich anmerkte, daß diese in der Forschung bisher kaum gestellt, geschweige denn daher überhaupt beantwortet worden wären. Die mittelalterliche Theologie sei lange von der Scholastik beherrscht worden. Am besten lasse sie sich in Gegenüberstellung zur monastischen Theologie charakterisieren, da mit beiden zwei grundsätzlich verschiedene theologische Wissenschaftssysteme des 12. Jahrhunderts vorlägen. War die monastische Theologie nämlich Sache von Mönchen und im Kloster verortet, so entfaltete die vornehmlich von Weltgeistlichen getragene Scholastik ihre Wirkung ganz an Schulen und Universitäten. Zwar konzentrierten sich beide Theologiekonzepte auf die Heilige Schrift als Kernstück ihrer Beschäftigung, doch geschehe dies bei der Monastik durch die theologische Methodik der Exegese und wirke in erster Linie nach innen, während sich die Scholastik ihr auch unter Hinzuziehung außertheologischer Methodik (*Artes*, Aristoteles) widme und allein schon durch ihre Vermittlungsformen des Dialogs und der Disputation eine breite Außenwirkung entfaltete.

Als gegen Ende des 12. Jahrhunderts mit der Durchsetzung einer einheitlichen kanonikalen Lebensform eine starke Uniformierung des theologischen Wissenschaftsbetriebs einherging und dieser sich teilweise an die

aufkommenden Universitäten verlagerte, standen beide Theologien in einem neuen Verhältnis zueinander, da nun die von den Kanonikern jeweils befolgte (Augustinus-)Regel für den geistigen Charakter ihrer Theologie ausschlaggebend wurde. Erstmals könne hier also nach einem Typus der Theologie an Chorherrenstiften gefragt werden. Am Beispiel der Viktoriner, deren Schule viele Kleriker der Zeit maßgeblich prägte, zeigte Köpf jedoch, daß selbst innerhalb der viktorinischen Theologie eine große Divergenz herrschte, sich alle Viktoriner also kaum in ein System viktorinischer Theologie oder gar einer übergreifenden kanonikalen Theologie eingliedern ließen. Köpf betonte zudem deutliche Unterschiede der Theologie z.B. Hugos von St. Victor zur herkömmlichen scholastischen Theologie, da sie in mancher Hinsicht der monastischen nahestehende, ja sogar von einer „unverkennbaren inneren Verwandtschaft“ zu dieser geprägt sei. Diese Verwandtschaft hatte aber auch Grenzen, da eine kanonikale Theologie gleich welcher Prägung nach wie vor mit ihrem nüchternen und intellektuellen Stil an die spezifisch kanonikalen Aufgabenstellungen von „Belehrung und Bekehrung“ angepaßt war und im Gegensatz zur monastischen ein anderes Publikum und eine gezieltere Breitenwirkung im Auge hatte.

Im 13. Jahrhundert wurden dann die Bettelorden zu den wichtigsten Trägern der Universitätstheologie, wobei Köpf die der Dominikaner als „Grenzfall zur kanonikalen Theologie“ kennzeichnete, in diesem Zusammenhang jedoch gleich auf ein großes Forschungsdesiderat hinwies, nämlich die Erforschung der Rolle von Kanonikern an Universitäten. So könne etwa bei der Untersuchung von Universitätskollegien vielleicht ein spezifisch kanonikaler Charakter eruiert oder auch das Verhältnis zwischen Weltklerus und Regularklerus an den Universitäten näher beleuchtet werden.

Zusammenfassend verortete Köpf die kanonikale Theologie zwischen der monastischen und der scholastischen des 12. Jahrhunderts. Sie bildete einen eigenen Typus, ohne jedoch spezifische und verallgemeinerbare Merkmale aufzuweisen, da sie maßgeblich von Anleihen der beiden anderen Theologien lebte. Die mit der intendierten breiten Außenwirkung verbundene große Offenheit kanonikaler Theologie führte zu einer Vielfalt, die kaum systematisch zu charakterisieren wäre. Insgesamt sei die Theologie an Chorherrenstiften jedoch nach wie vor eine sich zu erforschen lohnende und mit Blick auf die Ergebnisse vielversprechende „terra incognita“.

**Sönke Lorenz** (Tübingen) setzte sich in seinem Referat mit der *Spiritualität und Theologie bei der Windesheimer Kongregation* auseinander und erarbeitete eingangs die geistigen Grundlagen dieses monastischen Zweiges des von Geert Groote entworfenen neuen Frömmigkeitsideals der *Devotio moderna* anhand dessen maßgeblicher Schrift *Conclusa et proposita non vulta*. Schon hier und damit ganz zu Beginn der Bewegung lasse sich die typisch devote hohe Wertschätzung geistiger Betätigung erkennen, ganz im Gegensatz zu der verbreiteten Vorstellung einer regelrechten Wissenschaftsverachtung Grootes, die sich aber nur bedingt in der Ablehnung des Erwerbs akademischer Grade äußerte. Groote, der maßgeblich von Jan van Ruesbroek und dessen Gemeinschaft von Groenendaal geprägt war und während seines Studiums in Paris auch die Spiritualität der ehemals bedeutenden Stifte St. Victor und Ste. Geneviève kennenlernte, legte in seiner spirituellen Konzeption den Schwerpunkt des eingeforderten asketischen Lebens nun nicht allein auf die kontemplative Weltabkehr in der Abgeschlossenheit eines Klosters, sondern explizit auf das missionarische Wirken und Leben mitten in der Welt und gab damit der *Devotio moderna* ihr bis heute unverwechselbares Gesicht. Thomas von Kempen, ein weiterer bedeutender und nachhaltiger von den Brüdern des gemeinsamen Lebens eines Florens Radewijns beeinflusster Vertreter der *Devotio moderna*, forderte als Kernstück seiner Spiritualität in Folge einer intensiven Meditation über Leben und Leiden Jesu ein bewußtes Leben in Nachfolge des historischen Gottessohnes. Als einen der letzten wichtigen Repräsentanten der *Devotio moderna* stellte Lorenz sodann Jean Mombaer vor, der besonders die *meditatio de Deo* in den Mittelpunkt rückte und die *vita communis* der Chorherren als für alle verpflichtenden Lebensstil vehement propagierte.

Bereits an diesen drei Beispielen werde nach Lorenz die ungeheure Vielfalt spiritueller und theologischer Strömungen innerhalb der stark rezipierten devoten Bewegung deutlich. Die *Devotio moderna* mit ihrem

Selbstverständnis der Erneuerung des christlichen Lebens nach dem apostolischen Ideal der Urkirche kennzeichnete eine umfangreiche literarische Produktion vornehmlich im Bereich der Meditation und Erbauung, jedoch enthielten alle diese Werke kaum große „theologische Entwürfe“, was verallgemeinerbare Aussagen hinsichtlich einer einheitlichen devoten Spiritualität erheblich erschwerte. Als grundsätzliche Merkmale devoter Frömmigkeit nannte Lorenz jedoch die Verbindung von *observantia* und *oboedentia* und die nicht zu unterschätzende große Bedeutung der Laienbrüder für die enorme Ausbreitung der Bewegung.

Betrachtet man die Entwicklung der *Devotio moderna* im zeitlichen Überblick, so habe sich nach Lorenz deren monastischer Zweig als „Fehlentwicklung“ erwiesen, da sich die Windesheimer kontinuierlich von der *Devotio moderna* entfernten und sich dem gängigen Chorherrentum angepaßt hätten. Damit waren sie aber in der monastisch-kanonischen Landschaft des Spätmittelalters keine Besonderheit mehr und verloren ihre frühere große Bedeutung zunehmend an die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, den semireligiösen Zweig der *Devotio moderna*. Aus landesgeschichtlicher Perspektive betonte Lorenz in diesem Sinne abschließend die große Bedeutung Gabriel Biehls als deren maßgeblichen Förderer gerade in Oberdeutschland und dessen immensen Einfluß auf die Kirchen- und Bildungspolitik Württembergs am Ende des Mittelalters.

Im thematischen und chronologischen Anschluß machte **Detlev Metz** (Siegen) unter dem Titel *Zwischen „divinum officium“, „privata exercitia“ und „studium“ grundlegende Anmerkungen zu Spiritualität und Theologie bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben in Oberdeutschland* und fragte dabei nach Kontinuitätslinien bezüglich deren Spiritualität und Theologie im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts zur älteren niederländischen und norddeutschen *Devotio moderna* des 14. und 15. Jahrhunderts. Mit Blick auf die äußeren Strukturen sei dabei ein bedeutsamer Wandel zu beobachten, indem das ursprüngliche Brüderhaus der Windesheimer weltlichen Kollegiatstiften gewichen war, die nun in einem festen Verband, hier dem oberdeutschen Generalkapitel, organisiert waren. In ihrem inneren Selbstverständnis aber hätten sich die Brüder vom gemeinsamen Leben als Fortsetzer des Geistes der *Devotio moderna* gesehen, wie Metz anhand der *Collatio de vita communi* des Gabriel Biehl, des Kopfes und Organisators der oberdeutschen Brüder vom gemeinsamen Leben, kurz verdeutlichte. So ergebe die Analyse des Tagesablaufs, den Metz anhand der Statuten des oberdeutschen Generalkapitels der Brüder vom gemeinsamen Leben, einer natürlich normativen Quelle, rekonstruierte, ein Bild erstaunlicher spiritueller Kontinuität zur *Devotio moderna* mit leichten Tendenzen einer Monastisierung.

Das Gerüst des Tagesablaufs und den Mittelpunkt geistigen Lebens bildete das gemeinsame Chorgebet, zu dessen korrekter Ausführung die Statuten zahlreiche Verhaltensanweisungen gaben und auf Einheitlichkeit hinsichtlich der liturgischen Praxis in den devoten Stiften drängten. Ein wichtiges Verbindungsglied zur devoten Tradition bildeten die über den gesamten Tag verteilten *privata exercitia*, die selbständigen Meditationen bzw. geistlichen Übungen der Brüder, zu denen die Statuten ausführliche Handreichungen, besonders in Form einer festgelegten *materia meditandi* für jeden einzelnen Wochentag, bereithielten. Eine hervorragende Rolle spielte dabei die Passionsmeditation anhand der *100 Betrachtungen* Heinrich Seuses und anderer im Mittelalter verbreiteter Meditationsschemata. Die Kontinuität zur älteren *Devotio moderna* äußerte sich hier besonders in der Planmäßigkeit der Meditation, der durchgängig devoten Meditationsliteratur, der Verschriftlichung meditativer Handlungen durch das Führen geistlicher Notizbücher (*rapiaria*) und in der aus dem Mönchtum kommenden Praxis der *collatio*, dem geistlichen Gespräch. In devotem Kontext seien auch die Bestimmungen zum *studium* zu sehen. Die in den Statuten gegebenen ausführlichen Lektüreempfehlungen zielten insbesondere auf Werke der Mönchsväter und der monastischen Theologie des Mittelalters. Die Pflege grammatischer und logischer Übungen zur Vorbereitung auf ein Universitätsstudium sowie ein geregeltes Schulwesen seien allerdings nur in Ansätzen etwa durch die intendierte Verfügbarkeit einer Bibliothek erkennbar. Eine große Bedeutung erlangte das devote *studium* dann jedoch im Rahmen der Universität, hier besonders bei der Gründung der Universität Tübingen durch Graf Eberhard im Bart von Württemberg.

Mit *Bernhard von Waging* und seiner *Entwicklung vom Chorherrn zum Benediktiner* beschäftigte sich **Ulrike Treusch** (Tübingen) und verband ihre zunächst eher biographisch ausgerichteten Ausführungen sodann mit allgemeineren *Bemerkungen zum Verhältnis von Kanonikern und Mönchen im 15. Jahrhundert*. Die Darstellung der Wandlung Bernhards sei daher zwar das exemplarische Schicksal einer Einzelperson, jedoch in keinster Weise ein Einzelfall im 15. Jahrhundert.

Bernhard von Waging war nach dem Studium der *Artes* an der Universität Wien im Jahr 1430 in das Augustinerchorherrenstift Indersdorf eingetreten, das sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zum Zentrum der Raudnitzer Reform der Augustinerchorherren in Süddeutschland entwickelt hatte und hinsichtlich seiner vorbildhaften Statuten, des systematischen Ausbaus der Stiftsbibliothek und der Produktion theologischer Schriften z.B. eines Johannes Rothut gerade in voller geistiger Blüte stand. Dennoch verließ Bernhard im Jahr 1446 zusammen mit Wilhelm Kienberger und Oswald Nott unerlaubt das Stift und begründete diesen Schritt mit einem empfundenen „geistlichen Mangel“, einer zunehmend fehlenden Strenge im geistlichen Leben und einer zwischenzeitlichen Erstarrung der Reformbemühungen. Mit dem Argument des Übertritts zum strengeren Glauben und der damit verbundenen besseren Möglichkeit zur Verwirklichung seines Ideals der *vita contemplativa* trat Bernhard sodann in das Benediktinerkloster Tegernsee ein. In seinen Schriften und Briefen wird dieser persönliche Schritt kaum thematisiert, jedoch dürfte nach Ansicht Treuschs seine umfassende und stark polemisierende Kritik am Leben der Regularkanoniker auch als Ausdruck des Versuchs einer rückwirkenden Legitimation seiner Flucht aus Indersdorf interpretiert werden können.

Als Benediktinermönch in Tegernsee, dem süddeutschen Zentrum der Melker Reform, warb Bernhard in zahlreichen Reformschriften und Briefen für das kontemplative Leben im Kloster und wurde zu einem der wichtigsten Verfechter der benediktinischen Reformbewegung. Theologisch beschäftigte er sich in erster Linie mit der Mystik und erklärte, daß die wahre mystische Erfahrung Gottes ein in strenger Askese geführtes kontemplatives Leben im Kloster voraussetze, das mit seinem Rückzug aus der Welt und der Freiheit von Seelsorgeverpflichtungen der sicherere und bessere Weg zum Heil sei. Wenige Jahre später trat Bernhard als Reformator des in erschreckender Regellosigkeit lebenden Eichstätter Domklerus in Erscheinung und verteidigte in diesem Zusammenhang in seinen Schriften *Speculum pastorum et animarum rectorum* und *Defensorium speculi pastorum* vehement die *vita contemplativa* der Mönche mit all ihren Vorzügen gegenüber der vom Eichstätter Bischof Johann von Eych bevorzugten *vita activa* der Regular- und Säkularkanoniker mit ihrer das sichere Heil behindernden Seelsorgetätigkeit und bewirkte schließlich die Umwandlung des Domkapitels zumindest in ein Stift regulierter Chorherren, denen er aufgrund der Befolgung einer Regel vor den Säkularkanonikern einen ebenfalls besseren Weg zum Heil einräumte.

Zusammenfassend stellte Treusch abschließend die großen Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Grundanliegen der Theologie und Spiritualität sowohl bei Kanonikern als auch Mönchen im 15. Jahrhundert unter dem Aspekt der Reform von Kloster, Klerus und Kirche heraus. Beide rangen um die angemessene geistliche Lebensform mit Blick auf eine intensiviertere mystische Erfahrung Gottes und deren normative Festlegung, gemeinsames Ziel war die geistliche Erneuerung von Kommunitäten über die persönliche Erbauung hinaus, die Hinwendung zum religiösen Subjekt sowie die Bemühung um ein neues Verhältnis zum Laien.

Im letzten Vortrag widmete sich **Floridus Röhrig CanR** (Klosterneuburg) am dritten Tagungstag der *Spiritualität und Theologie am Stift Klosterneuburg in der Neuzeit* und gab damit *Ein Beispiel für Kontinuität durch Jahrhunderte*. Klosterneuburg, das im Jahr 1114 von Markgraf Leopold III. von Österreich und seiner Gemahlin Agnes als weltliches Chorherrenstift gegründet worden war, einerseits aus Prestige Gründen, andererseits wohl als erster Schritt zur letztlich am Widerstand der Bischöfe gescheiterten Errichtung eines Eigenbistums, erlebte nach seiner Umwandlung in ein Augustinerchorherrenstift im Jahr 1133 und der Neubesetzung mit Chorherren aus dem Salzburger Reformkreis eine erstaunliche kulturelle Blüte. Einige der neuen Chorherren hatten beispielsweise an der Schule von St. Victor studiert und somit ein hohes theologisches Niveau mitgebracht, wovon noch heute der Altar des Nikolaus von Verdun, zu dem Propst Rudiger das theologische

Programm konzipiert hatte, oder das berühmte Klosterneuburger Osterspiel vom Ende des 12. Jahrhunderts mit seiner volkstümlichen, die deutsche Sprache integrierenden Liturgie zeugten.

Ein bis heute bewahrter Wesenszug im Leben Klosterneuburgs sei die Erforschung der eigenen Vergangenheit. So könne die Sammlung und Sichtung historischer Dokumente zur Vorbereitung der erst 1485 erfolgten Kanonisation des Stifters Leopold III. bereits als eine wissenschaftlich fundierte „historische Quellenforschung“ angesehen werden, die gezielte Bewahrung historischer Bausubstanz sogar als Vorläufer der Archäologie und Denkmalpflege. Daß „Geschichtswissenschaft“ schon früh einen großen Stellenwert in Klosterneuburg besessen habe, exemplifizierte Röhrig anhand der 1491 erschienenen *Geschichte des babenbergischen Hauses* des Ladislaus Sunthaym aus Ravensburg, der ersten „Landesgeschichte Österreichs“ aus der Feder eines der ersten „modernen Historiker“.

Nachdem Klosterneuburg wie fast alle anderen österreichischen Chorherrenstifte im Jahr 1418 die *consuetudines* der devoten Raudnitzer Reform übernommen hatte, erlebte das Stift einen weiteren enormen spirituellen und kulturellen, vom Geist der Devotio moderna und des aufkommenden Humanismus geprägten Aufschwung. Allerdings geriet der Konvent in Folge der Rezeption und Umsetzung protestantisch-lutherischer Ideen seit Mitte des 16. Jahrhunderts in raschen Verfall, bis nach der Einsetzung des streng katholischen Propstes Kaspar Christiani im Jahr 1577 eine schnelle und entschiedene Rekatholisierung gelang. Die theologische Ausbildung der Chorherren vornehmlich an der inzwischen stark von jesuitischer Spiritualität geprägten Wiener Universität brachte jesuitischen Geist mit seinen Wallfahrten, Prozessionen und Theateraufführungen auch nach Klosterneuburg. Weitere Zeichen für eine erfolgreiche Restauration des alten Glaubens seien nach Röhrig der ausschließlich gotische Stil der Stiftsbauten aus der Zeit der Gegenreformation sowie die Wiedereinführung des seit 1489 belegten Leopoldspennings durch Propst Balthasar Polzmann, mit dem wieder ein katholischer Heiliger dem Volk nahegebracht werden sollte. Die weiterhin gepflegte besondere Wertschätzung der Bibel erläuterte Röhrig sodann anhand der Entstehungsgeschichte und dem Bildprogramm des zwischen 1723 und 1730 ausgeführten barocken Hochaltars. Die Verbindung des Stifts zum Landesfürsten stelle laut Röhrig ein weiteres kontinuierliches Charakteristikum Klosterneuburgs dar, das im 18. Jahrhundert seinen Höhepunkt damit erreichte, daß Kaiser Karl VI. im Jahr 1730 in Klosterneuburg das Escorial Philipps II. mit seiner typischen Verbindung von Kloster und Herrscherresidenz neuentstehen sehen wollte, allerdings wurde der Bau nie vollendet.

Auch wenn Klosterneuburg seine 1768 als Reaktion auf den neuscholastischen Lehrbetrieb der Jesuiten gegründete eigene theologische Lehranstalt im Jahr 1783 auf Anordnung Kaiser Josephs II. ganz im Sinne des josephinischen Staatskirchentums bereits wieder einbüßte, habe das Stift die Zeit des Josephinismus dennoch recht gut überstanden und konnte trotz einer rapiden Entvölkerung des Konvents und des Verbots des gemeinsamen Chorgebets „aus gesundheitlichen Gründen“ doch seine Geschlossenheit und liturgischen Grundfunktionen bewahren. Zum Abschluß stellte Röhrig den Klosterneuburger Novizen Pius Parsch (1884–1954) vor, der nach schmerzlichen Erfahrungen im Ersten Weltkrieg in Fortführung der seit Jahrhunderten in Klosterneuburg gepflegten volksliturgischen Tradition zum Begründer der neuen Volksliturgischen Bewegung wurde und damit zeigte, daß „eine alte Tradition so lebendig bleiben und bei aller Treue zur Vergangenheit immer modern sein kann“.

Zu Beginn der Schlußdiskussion betonte **Ulrich Köpf** (Tübingen) rückblickend die Stringenz und inhaltliche Logik des Tagungsprogrammes, das die großen Linien der Spiritualität und Theologie an Stiften berücksichtigt und in ihren Entwicklungen nachgezeichnet habe. Daß dies vorwiegend exemplarisch geschah bzw. geschehen mußte, sei neben der stark unterschiedlichen Quellenlage der allgemein unbefriedigenden Forschungssituation und insbesondere der großen Diversität der theologischen und spirituellen Strömungen innerhalb des Kanonikertums sowie der Breite des untersuchten Zeithorizonts verhaftet, so daß Verallgemeinerungen nur äußerst schwierig getroffen werden könnten. Es sei jedoch darum gegangen, innerhalb dieser Variationsbreite Gemeinsames und Typisches stiftischer Theologie und Spiritualität herauszuarbeiten und so

Strukturen aufzuzeigen. Viele Fragen hätten nur kurz angerissen bzw. erst aufgeworfen werden können, auf die Antworten zu geben oft nicht leicht, wenn nicht sogar unmöglich sei. Die zahlreichen und mitunter gravierenden Forschungsdefizite seien zudem deutlich geworden, in deren Folge viele interessierende Aspekte und Phänomene nicht berücksichtigt werden konnten und sich auch die Referentengewinnung teilweise schwierig gestaltete.

Anschließend unterstrich **Sönke Lorenz** (Tübingen) noch einmal die natürlich selbstverständliche Abhängigkeit der Forschung von der stark disparaten Quellenlage, so daß vielen Forschungsinteressen kaum nachgegangen werden könne, andererseits bei guter Quellenlage wie z.B. bei der Windesheimer Kongregation oder den Brüdern vom gemeinsamen Leben aber durchaus gute Resultate erzielt werden könnten, was sich auch an den Schwerpunkten im Tagungsprogramm ablesen lasse. In methodischer Hinsicht habe die Tagung für die Bearbeiterinnen und Bearbeiter des Stiftskirchenhandbuchs besonders durch die Beiträge von Auge, Neuheuser und Köpf sicher einige Anregungen für deren eigene Arbeit liefern können. Forschungsdesiderate seien darüber hinaus in genügendem Maße aufgezeigt worden, so stehe z.B. die Erforschung der Säkularkanoniker der der Regularkanoniker auch mit Blick auf das Tagungsprogramm noch in einigem nach, dennoch sei durch die Tagung im ganzen ein „schönes Bild“ von der Spiritualität und Theologie an Stiftskirchen zu gewinnen gewesen.

Wie bereits bei den vorangegangenen Tagungen ist auch diesmal an eine Veröffentlichung der Beiträge in der Reihe *Schriften zur Südwestdeutschen Landeskunde* gedacht. In diesem Jahr konnten die Ergebnisse der ersten Stiftskirchentagung mit dem Buch *Die Stiftskirche in Südwestdeutschland: Aufgaben und Perspektiven der Forschung. Erste wissenschaftliche Fachtagung zum Stiftskirchenprojekt des Instituts für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen (17.–19. März 2000, Weingarten)*, das von **Sönke Lorenz** (Tübingen) und **Oliver Auge** (Greifswald) in Verbindung mit **Dieter R. Bauer** (Stuttgart) und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart herausgegeben wurde, der Öffentlichkeit vorgestellt werden.

Stefan Kötz

### Kontakt

Institut für Geschichtliche Landeskunde und  
Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen  
Wilhelmstraße 36  
72076 Tübingen  
Telefon: 07071/29-76471  
Telefax: 07071/29-5785

### Copyright

Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen  
in der Bundesrepublik Deutschland e.V., 2003.

Kein Teil dieser Publikation darf ohne ausdrückliche schriftliche Genehmigung der AHF in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

AHF, Aldringenstraße 11, 80639 München  
Telefon: 089 - 13 47 29, Fax: 089 - 13 47 39  
E-Mail: [info@ahf-muenchen.de](mailto:info@ahf-muenchen.de), Website: <http://www.ahf-muenchen.de>

### Empfohlene Zitierweise / recommended citation style:

**AHF-Information**. 2003, Nr.041  
URL: <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2003/041-03.pdf>