

HARALD MÜLLER

Habit und Habitus

*Spätmittelalter
und Reformation*

Neue Reihe

32

Mohr Siebeck

Spätmittelalter und Reformation
Neue Reihe

begründet von Heiko A. Oberman

herausgegeben von Berndt Hamm
in Verbindung mit Johannes Helmrath,
Jürgen Miethke und Heinz Schilling

Harald Müller

Habit und Habitus

Mönche und Humanisten im Dialog

Mohr Siebeck

HARALD MÜLLER, geboren 1962; Studium der Geschichte und Philosophie in Aachen; 1996 Promotion; 2005 Habilitation; Privatdozent an der HU Berlin.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft Bonn

978-3-16-158544-9 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

ISBN 3-16-149123-8

ISBN-13 978-3-16-149123-8

ISSN 0937-5740 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe)

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

© 2006 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Bembo gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für Elke und Magdalena

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde unter dem Titel „Humanisten und Humanismus in den Klöstern des spätmittelalterlichen Reiches“ im Sommersemester 2005 von der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin als Habilitationsschrift angenommen und für den Druck nur geringfügig überarbeitet.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle all denen zu danken, die mir in unterschiedlichen Stadien und in ganz unterschiedlicher Weise bei der Herstellung dieses Buches behilflich waren. Mein ganz besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Johannes Helmroth. Er gewährte mir als seinem Assistenten nicht nur großzügigen Freiraum zur Arbeit an diesem Thema, sondern war in unzähligen Gesprächen ein aufmerksamer Partner und unverzichtbarer Förderer meiner Auseinandersetzung mit der Welt der Renaissance-Humanisten. Herr Prof. Dr. Michael Borgolte (Berlin) und Herr Professor Dr. Dieter Mertens (Freiburg) übernahmen freundlicherweise die Aufgabe, das eingereichte Manuskript ebenfalls zu begutachten. Sie gaben mir mit ihren Einschätzungen wichtige Hinweise für die Drucklegung. Zu großem Dank verpflichtet bin ich auch den Herausgebern der Reihe *Spätmittelalter und Reformation*, den Herren Professoren Dr. Berndt Hamm, Dr. Johannes Helmroth, Dr. Jürgen Miethke und Dr. Heinz Schilling, die mit ihren Voten die Publikation der Studie an diesem renommierten Ort ermöglichten. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft gewährte hierzu einen erheblichen Druckkostenzuschuss.

Die Freunde und Kollegen Dr. Johannes Kistenich und Prof. Dr. Malte Prietzel lasen das Manuskript in bewährt kritischer Manier und steuerten vielfältige Hinweise bei. Birgit Eggert half tatkräftig bei der Vermeidung orthographischer Schnitzer und sonstiger Flüchtigkeiten. Groß ist die Zahl derer, die den Text durch ihre Fragen, Kritik oder Auskünfte im Detail vorangebracht haben; ich kann sie hier nicht einzeln nennen. Ein immer wieder aufs Neue inspirierendes Diskussionsforum boten die Treffen des bis 2004 bestehenden, von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Arbeitskreises *Humanismus*. Hier durfte ich mehrfach Teile meiner Arbeit präsentieren und von intensiven Gesprächen mit Teilnehmern dieser Spezialistenrunde profitieren.

Kaum in Worte fassen lässt sich schließlich, was ich meiner Frau Elke und unserer Tochter Magdalena verdanke, die über lange Jahre hinweg mit den Hu-

manisten im Kloster um meine Aufmerksamkeit konkurrieren mussten. Ohne ihre Unterstützung hätte meine Kraft für ein solches Projekt wohl nicht ausgereicht. Ihnen widme ich dieses Buch.

Berlin, im Juni 2006

Harald Müller

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Abkürzungen und Siglen	XIII
Einleitung	1
Im Schatten der großen Gedanken	11
I Klosterhumanismus. Stand und Perspektiven der Forschung	17
1 Ansätze und Ergebnisse	17
1.1 Name und Verwendung	17
1.2 Versuche inhaltlicher Bestimmung	19
1.3 Angewandte Methoden	23
1.3.1 Werke	24
1.3.2 Bibliotheken	26
1.3.3 Personennetze	30
2 Die Flucht in die Personifikation: der Fall Trithemius	32
2.1 Das Idealbild	33
2.2 Das Zerrbild	37
2.3 Reformier – Gelehrter – Mönch	39
2.4 Trithemius als Muster-Humanist im Kloster?	44
3 Perspektiven der Forschung, Zielrichtung und Methode der Untersuchung	47
3.1 Name und Verwendung	48
3.2 Inhaltliche Bestimmung	48
3.3 Die sozialgeschichtliche Perspektive	55
3.3.1 Sichtweisen der Forschung	57
3.3.2 Humanisten – eine Gruppe?	61
3.3.3 Wer ist Humanist?	67
3.3.4 Der Brief als Medium humanistischer Gruppen- bildung	69
3.3.5 Humanisten im Kloster – Konformität und Rollenkonflikte	72
3.4 Konzept der Untersuchung	75

II Rahmenbedingungen humanistischer Betätigung im Kloster	79
1 Normen	79
1.1 Die <i>Regula Benedicti</i>	80
1.2 Klosterreform und Bildungsnormen im Spätmittelalter	81
1.2.1 Die Bulle <i>Summi magistri</i> (1336)	81
1.2.2 Konstanz/Petershausen	83
1.2.3 Basel	84
1.3 Bildungsbemühungen in den Reformkongregationen	87
1.3.1 Melk	91
1.3.2 Bursfelde	97
1.3.3 Kastl	100
1.3.4 Windesheim	101
1.4 Wissenschaft in der Nische der Reform	104
2 Vom Nutzen humanistischer Bildung im Kloster	106
2.1 <i>utilitas</i>	108
2.2 Gefahren: <i>moralia</i>	110
2.3 <i>curiositas</i>	111
2.4 Kontroversen des 15. und 16. Jahrhunderts	117
2.4.1 Zwischen Mönchen und Nichtmönchen	118
2.5 Ein differentes Menschenbild?	127
2.6 Konflikte im Kloster	130
2.7 Klösterliche Lebensnorm und humanistische Lebensform	136
III Humanistisch orientierte Mönche: drei vertiefende Betrachtungen	137
1 Die Frühzeit: Sigismund Meisterlin und Albrecht von Bonstetten	137
1.1 Meisterlin: Mönch in Augsburg und Student in Padua	138
1.2 Die Widmungsbriefe der <i>Chronographia Augustensium</i>	148
1.2.1 Die erste Fassung	149
1.2.2 Die Überarbeitung	151
1.2.3 Der Widmungsbrief Sigismund Gossembrots	160
1.3 Die Widmungsvorreden der <i>Nieronbergensis cronica</i>	163
1.4 Sigismund Meisterlin und die <i>respublica litteraria</i>	167
1.5 Albrecht von Bonstetten	175
1.5.1 Wirkungskreise	175
1.5.2 Ein Benediktiner unter humanistischen Gesinnungsgenossen	177
1.5.3 Mönchsein und humanistische Interessen	184
1.6 Zwei Frühhumanisten im Kloster?	189

2	Der „rheinische Klosterhumanismus“	192
2.1	Johannes Trithemius als Humanist in den Krisenjahren 1505–1507	194
2.1.1	Trithemius und die Elite der deutschen Humanisten	195
2.2	Positionsbestimmungen monastischer Wissenspflege	204
2.2.1	Das Reinheitsgebot der christlichen Wissenschaft	204
2.2.2	Christliche Wissenschaft und humanistische Kontaktpflege	211
2.3	Der menschliche Intellekt als ungeschliffener Edelstein	217
2.3.1	Die Briefe an Bruder Jakob	217
2.3.2	Der Briefwechsel mit Rutger Sycamber	219
2.3.3	Die <i>passio Trithemii</i>	230
2.3.4	Die <i>imitatio Trithemii</i> : Johannes Butzbach	234
2.4	Trithemius und der „rheinische Klosterhumanismus“	242
3	Nikolaus Ellenbog	244
3.1	<i>Epistolae internuncii amicitiae nostrae</i>	248
3.2	Humanistische Briefpartner	253
3.2.1	Konrad Peutinger	254
3.2.2	Johannes Reuchlin	257
3.2.3	Johann Eck	260
3.3	Humanistica im Briefwechsel	263
3.3.1	Griechisch	264
3.3.2	Hebräisch	270
3.4	Widerstände	275
3.4.1	Wachsende Entfremdung: Ellenbog und sein Abt	278
3.5	<i>Caritas</i> und <i>Minerva</i>	283
IV	Mönche in der Welt der Humanisten	295
1	Kristallisationspunkt Druckerei: Konrad Leontorius und das Verlagshaus Amerbach	296
1.1	Im Dreieck Reuchlin – Wimpfeling – Amerbach	296
1.2	Mitarbeiter und Freund Johann Amerbachs	303
1.3	Nutzen, Neigung und die Freiheit des Beichtvaters	311
2	Mönche als Korrespondenten deutscher Humanisten – ein Panorama	313
2.1	Konrad Celtis	314
2.1.1	Die <i>amatrix doctorum</i> Caritas Pirckheimer	317
2.2	Konrad Peutinger	320
2.2.1	Veit Bild	321
2.3	Willibald Pirckheimer	324

2.4 Johannes Reuchlin	327
2.5 Jakob Wimpfeling	329
2.6 Beatus Rhenanus	331
2.7 Humanisten und Mönche im Dialog	335
3 Der gelehrte Mönch – Nachzeichnung eines Idealbildes	337
3.1 Bildungsbedingungen und Bildungsinhalte	338
3.2 <i>Erudicoenobita</i>	342
3.2.1 Der Zisterzienser Heinrich Urban und der <i>ordo latinus</i>	342
3.2.2 Der „Bildungsplan“ des humanistisch interessierten Mönchs	346
3.2.3 Schul- und Vollversion	352
Resümee	357
Quellen und Literatur	371
1 Quellen	371
2 Literatur	374
Register der Orts- und Personennamen	407
Sachregister	421

Abkürzungen und Siglen

Gebräuchliche deutsche Abkürzungen und Bibelzitate sind nicht eigens verzeichnet.

AASS	Acta Sanctorum
Abh.	Abhandlung(en)
Abh. Göttingen	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Kl.
Abt.	Abteilung
AfD	Archiv für Diplomatik
Akad.	Akademie
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
Anm.	Anmerkung(en)
Bd., Bde.	Band, Bände
bearb. v.	bearbeitet von
Beitr.	Beiträge
BGAM	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums
Bibl.	Bibliothek
BNF	Bibliothèque Nationale de France
c.	capitulum
CCM	Corpus Consuetudinum Monasticarum
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
cod. hist.	Codex historicus
DFG	Deutsche Forschungsgemeinschaft
d.J.	der Jüngere
ed.	ediert bei/von, edited by
Ep.	Epistola
fol.	folio
Hg.	Herausgeber(in)
hg. v.	herausgegeben von/vom
Histor./histor.	historisch(e/er/en/es)
HJb	Historisches Jahrbuch
HZ	Historische Zeitschrift
Jb.	Jahrbuch
Kap.	Kapitel
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
Mitt.	Mitteilung(en)
MPIG	Max-Planck-Institut für Geschichte
ms., ms. lat.	manuscriptum, manuscriptum latinum
ND	Nachdruck

NDB	Neue Deutsche Biographie
N.F.	Neue Folge
N.R.	Neue Reihe
philol.-histor. Kl.	philologisch-historische Klasse
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina
Ps.	Psalm
QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
r	recto
RB	Regula Benedicti
RGA	Reallexikon für Germanische Altertumskunde
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde
sc.	scilicet
s.v.	sub voce
SMGBO	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
TRE	Theologische Realenzyklopädie
v	verso
Veröffl.	Veröffentlichung(en)
VL ²	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. Kurt Ruh, 2. Auflage
vol.	volumen
VSWG	Vierteljahrsschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte
VuF	Vorträge und Forschungen
Wiss./wiss.	Wissenschaften, wissenschaftlich
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
Zs.	Zeitschrift

Einleitung

„Ich möchte nicht, daß meine Mönche ständig über den Büchern sitzen, ... weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß sie dann weniger gehorsam sind. Sie rechtfertigen sich mit Dekreten und Dekretalen, zitieren Petrus und Paulus.“ Diese deutliche Aussage legt Erasmus von Rotterdam im Dialog ‚Der Abt und die gelehrte Frau‘ einem fiktiven Kloostervorsteher zur Rechtfertigung auf die Frage in den Mund, warum er in seiner Abtei keine Bücher dulde. Und als die ebenso gelehrte wie schlagfertige Dame nachfragt, ob er denn Dinge anordne, die den Worten der Apostelfürsten zuwiderliefen, muss der Abt bekennen, dass er deren Lehren nicht kenne. Keinesfalls aber könne er widersprechende Mönche dulden und auch nicht, dass unter ihnen einer mehr wisse als er selbst. Nun, dies sei doch leicht zu vermeiden, beharrt die Frau, wenn der Abt sich nur bemühe, am meisten von allen zu wissen. „Dazu habe ich keine Zeit – *non est otium*“, lautet die Antwort des Prälaten.¹ Gewiss, die Geschichte ist erfunden, und Erasmus’ *Colloquia familiaria* bieten eher Zerrbilder der zeitgenössischen Gesellschaft, in denen die Wirklichkeit gleich mehrfach auf den Kopf gestellt, kräftig durchgeschüttelt und neu komponiert wird. Und doch bleibt in all der beißenden Satire, den antiklerikalen und antimonastischen Zügen ein Kern vertrauenswürdigere Beobachtung, ohne den der Text unverständlich und unsinnig wäre. Die Schlusspointe, dass nur noch Gott selbst die Übernahme der theologischen Schulen, der Kanzeln, ja der gesamten Kirchenhierarchie durch gebildete Frauen verhindern könne, illustriert in drastischer Weise den bedrohlichen Funktionsverlust auch des Mönchtums durch Vernachlässigung der Bildung.²

Exemplarisch scheint hier die vermeintliche Unvereinbarkeit spätmittelalterlichen Klosterlebens mit den Impulsen einer in der Renaissance neu gewonnenen Bildungsbegeisterung auf. Dies gilt insbesondere für den so genannten Renaissance-Humanismus, der „Die Wiederbelebung des classischen Alterthums“³ in Sprache und Lebensgestaltung verfolgte. Die Spannung resultiert

¹ Erasmus, *Abbatis et eruditae*, S. 254f. Die Klosterkritik der Aufklärung bedient sich derselben karikierenden Bilder wie Erasmus. Vgl. etwa die Abbildungen unter dem Titel „Umsturz christlicher Moral oder Kloster-Fasching“ (1787) in: Klostersturm und Fürstenrevolution, S. 111 sowie die Liste der Exponate ebd., S. 314 mit weiteren einschlägigen Titeln.

² Ebd., S. 262–265. Zur Thematik der gebildeten Frau in diesem Dialog vgl. HESS, Lateinischer Dialog, bes. S. 114–117.

³ So der Buchtitel von Georg Voigt, Leipzig 1880.

aus den mitunter strikt gegensätzlichen Bildern, welche die Begriffe Humanismus und Kloster bei den Zeitgenossen wie bei den modernen Betrachtern evokieren. Waren die alten Benediktinerabteien über Jahrhunderte Zentren der Bildung und Wissensvermittlung gewesen, so verloren sie im Laufe des Mittelalters diese Position zusehends an die Universitäten und an die mit diesen enger verbundenen Bettelorden, ja die Institution Kloster erscheint im Spätmittelalter insgesamt in einem vielgestaltigen Niedergangsprozess gefangen. Geradezu gegenläufig der Humanismus, der als intellektuelle Bewegung der Renaissance ganz und gar mit deren positiver Signatur des Aufbruchs versehen ist. Seit Jacob Burckhardt 1860 die „Kultur der Renaissance“ mit dem glänzenden Firnis der erwachenden Moderne überzogen hat, haben in der Forschung auch die Begriffe der Individualität und des Bürgerlich-Laikalen konstituierende Bedeutung für eine gesamte Epoche angenommen. Sie heben sich scharf ab von einer mittelalterlichen Welt, in der das Kloster die strikte religiöse Bindung der Menschen ebenso sinnbildlich vor Augen stellt wie den fortgeschrittenen Verfall eben dieser Prägung.

Dieser Gegensatz, der Mittelalter und Renaissance nicht als evolutionäre Abfolge, sondern pointiert als historische Wachablösung konstruiert, vernachlässigt die mannigfachen Verbindungslinien zwischen beiden.⁴ Er impliziert dabei für Kloster und Humanismus eine grundsätzliche Unvereinbarkeit, die das Untersuchungsfeld „Klosterhumanismus“ von vornherein in eine die Urteile polarisierende Spannung versetzt. So konnte Josef Engel 1971 im Handbuch der Europäischen Geschichte mit Blick auf den Humanismus konstatieren: „Die großen Mönchsorden und der Klerus ... blieben bis auf wenige Personen abseits“⁵, während kurz zuvor der Humanismusforscher Paul Oskar Kristeller energisch auf die aktive Rolle des Mönchtums in der intellektuellen Entwicklung und auf eine geradezu humanistische Klosterkultur hingewiesen hatte, die näherer Untersuchung noch harre.⁶

Im Gegensatz zu diesen konträr wertenden Forschungspositionen verkörpert Erasmus von Rotterdam, dem wir den amüsanten Dialog zwischen dem Abt und der gelehrten Frau verdanken, die weiten Implikationen des Themas Klosterhumanismus. Wie kein anderer steht er für die Synthese zweier Welten, für den christlichen Humanismus, der auch manchem der im Folgenden zu Wort kommenden Akteure als ideale Form vorgeschwebt haben mag.⁷ Die Be-

⁴ Konzise zu dieser Problematik SCHMIDT, Einführung, S. 9. Vgl. auch DERS., Mittelalterlicher Humanismus.

⁵ ENGEL, Renaissance und Humanismus, Zitat S. 54. Zuletzt noch mit Blick auf die literarische Produktion im 16. Jahrhundert SCHIRRMEISTER, Triumph des Dichters, S. 34.

⁶ KRISTELLER, Contribution.

⁷ Zum Phänomen des christlichen oder Bibelhumanismus vgl. KRISTELLER, Heidentum und Christentum; BUCK, Christlicher Humanismus, GODIN, Humanismus und Christentum, und jetzt AUGUSTIJN, Humanismus.

deutung des Erasmus manifestiert sich neben seinen Werken in einem unerreicht voluminösen Briefkorpus, das ebenso Panorama der europäischen Gelehrtenwelt an der Schwelle der Neuzeit ist wie Kompendium der klärungsbedürftigen und diskussionswürdigen Themen. Diese Diskussion wird indessen nach 1517 zunehmend überlagert von der Notwendigkeit, sich zu oder in der neuen Glaubensrichtung zu positionieren. Man mag darüber streiten, ob im Zeitalter der Konfessionalisierung der Humanismus als elitäre, emphatisch vorgetragene Bildungsbewegung seine Lebenskraft verlor, ob die Begeisterung für Sprache und Ästhetik der Antike, die einen eigenen Wert darstellte, nun zur allseits nützlichen Grundausbildung erstarrte. Fraglos aber schuf der Glaubenskampf einen Funktions- und Argumentationsrahmen, in dem humanistische Fertigkeiten gefragt waren.⁸ Dies zeigt sich auch im Kloster. Die altgläubigen Mönche lernen, ihre an der Antike geschulten Kenntnisse alter Sprachen, der Rhetorik und Geschichte nun als Waffe gegen die Reformation zu legitimieren. Was zuvor oft nur unter Mühen und mit selektiver Darstellung von Inhalt und Zielen ihrer literarischen Vorlieben gelang, das wurde in der konkreten Bedrohungssituation nun jedem einsichtig: Der aktuelle Nutzen verlieh auch den humanistischen Studien eine eigene Dignität.⁹

In Erasmus bündeln sich die wichtigsten Leitlinien des Humanismus und seiner Verbreitung: die aktive Teilhabe am humanistischen Geistesleben und die Möglichkeiten inhaltlicher Rezeption. Seine Zeit als Mönch war allerdings zu kurz, um ihn als Klosterhumanisten vereinnahmen zu können. Er entzog sich dem Kloster und dessen normiertem Lebensrahmen, um seinen Neigungen in freierer Existenz nachgehen zu können.

Umriss

Ungeachtet älterer Arbeiten markieren die 1970er Jahre einen Neubeginn des Forschungsinteresses am so genannten Klosterhumanismus. Fast gleichzeitig mit Kristellers programmatischem Vortrag erschien die Biographie des Sponheimer Abtes Johannes Trithemius aus der Feder von Klaus Arnold. Sie wirkte wie eine prototypische Umsetzung der Kristellerschen Forderungen und hat die traditionell überragende Position des Trithemius als Leitbild eines Klosterhumanisten bis heute zementiert.¹⁰ Hatte Kristeller seinerzeit im Bewusstsein der noch zu leistenden Arbeit von „a monastic culture of the Renaissance that

⁸ Dazu zusammenfassend MERTENS, *Deutscher Renaissance-Humanismus*, S. 194–198, zum christlichen Humanismus des Erasmus und seiner Rolle als Leitfigur ebd., S. 205f.

⁹ Vgl. dazu jetzt MÜLLER, *Nutzen und Nachteil*, sowie insgesamt den Sammelband *Funktionen des Humanismus*.

¹⁰ ARNOLD, *Trithemius*.

was also humanistic“¹¹ gesprochen und damit Klosterkultur und Humanismus als parallele Bestandteile der Renaissancekultur begriffen, so verdichtete Franz Machilek 1977 dies zum Terminus „Klosterhumanismus“, der seitdem die deutschsprachige Forschung beherrscht.¹² Dem Begriff, für den äquivalente Ausdrücke in den Quellen nicht zu finden sind, und der die von Arnold für Trithemius aufgezeigte Form der „Verknüpfung von Wissenschaft und Frömmigkeit“ im Klosterleben generalisiert, fehlte von Beginn an eine verlässliche inhaltliche Kontur. Man kann dies als Vorteil im Umgang mit einem noch unbefriedigend aufgearbeiteten Phänomen bewerten,¹³ kommt jedoch nicht umhin, mitunter eine gewisse euphorische Sorglosigkeit in seiner Verwendung durch die Forschung zu konstatieren. Dies ist umso bedenklicher, als schon der Humanismusbegriff selbst alles andere als scharf umrissen ist.

Nicht zuletzt wegen dieser Unbestimmtheit geriet der Humanismus auch im klösterlichen Betrachtungsfeld allzu schnell in den Sog weiter reichender Phänomene und Paradigmen: als Begleiter oder gar Wesenszug der Klosterreformen des späteren Mittelalters, als Motor eines Wiederaufschwungs von Schriftlichkeit und Verwaltungspraxis, einer generellen Renaissance der Mönchsbildung oder gar als notwendiger Vorläufer der Reformation. In all diesen Zusammenhängen offenbart sich der teleologische Gedanke einer Überwindung der spätmittelalterlichen Missstände durch Modernisierung. Dabei wird indessen zu selten unterschieden zwischen allgemeiner Bildung, Wissenschaft und spezifisch humanistischen Inhalten.¹⁴ Selbst wenn manches bisweilen Hand in Hand ging, so gab es andererseits auch Unverträglichkeiten, denn Bildung hatte zunächst eine Funktion – auch und gerade im Kloster. Die Beschäftigung mit Humanistica muss daher in diesen konkreten Kontexten gesehen und beurteilt werden. Dazu ist das Feld zunächst frei zu räumen von den über-

¹¹ KRISTELLER, Contribution, S. 3; Sperrung nicht im Original.

¹² MACHILEK, Klosterhumanismus in Nürnberg, zum Begriff S. 12. Zu Terminologie und Bedeutung vgl. SCHMIDT, Reichenau, S. 15–19. Die anhaltende Wirkung der Begriffsschöpfung dokumentiert u.a. die Tatsache, dass der Wolfgang-Ratjen-Preis des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München, mit dem herausragende Forschungsarbeiten von Nachwuchswissenschaftlern auf dem Gebiet der graphischen Künste ausgezeichnet werden, im Jahr 2003 Anna Scherbaum für ihre Berliner Dissertation „Albrecht Dürers ‚Marienleben‘. Ein Buch im geistigen Umfeld des Nürnberger Klosterhumanismus“ zuerkannt wurde (gedruckt: „Albrecht Dürers ‚Marienleben‘. Form – Gehalt – Funktion und sozialhistorischer Ort, Wiesbaden 2004).

¹³ So SCHMIDT, Reichenau, S. 16.

¹⁴ Exemplarisch ZOEPFL, Grundlegung der deutschen Kultur, S. 251f.: „Aus dieser Erstarrung riß die Benediktinerklöster oder doch einen erheblichen Teil von ihnen die Reform heraus ... Geistige Arbeit wurde in den Kreisen der Kastler, Melker, Bursfelder Reformen als unerlässliche Verpflichtung erkannt. Und so fand die große humanistische Welle, die von Italien her im 15./16. Jahrhundert durch Deutschland ging und das antike Geistesgut erneut aus den Verschüttungen emporhob, in den der Reform erschlossenen Benediktinerklöstern unschwer Eingang. Die reformerische und die humanistische Welle flossen zusammen, sich gegenseitig bewegend und verstärkend.“

mächtigen Deutungszusammenhängen Reform und Modernität, die den unmittelbaren Blick behindern.¹⁵

Das Schlagwort „Klosterhumanismus“ suggeriert eine thematische Klarheit und Geschlossenheit, die ihr verlockendes Vorbild im provokanten Wahlspruch *scientia latet in cucullis* des „Humanistenabtes“ Johannes Trithemius zu finden scheint.¹⁶ Dies ist angesichts des Forschungsstandes problematisch, liegen doch ganz überwiegend Einzelstudien zu Humanisten und Humanismus in den Klöstern des Reiches in Spätmittelalter und Frühneuzeit vor, die von intensiver Belegsammlung geprägt sind, ohne dass allerdings der Gegenstand dieser Recherche immer hinreichend präzise umrissen ist. Die griffige Etikettierung „Klosterhumanismus“ haftet an einem kaum konturierten Gegenstand. Der Forschungsstand ist hier besonders unbefriedigend. Gemessen an der Aufmerksamkeit, die dem Renaissance-Humanismus bei Hofe und insbesondere an den Universitäten zuteil geworden ist, sind Klöster und Stifte als soziale Orte dieser Bildungsbewegung insgesamt deutlich im Hintertreffen.¹⁷

Annäherungen

Auch dem Phänomen Klosterhumanismus hat sich die Forschung zumeist auf den von Paul Oskar Kristeller gewiesenen Wegen literatur- und bibliotheksgeschichtlicher Forschung genähert. Gestritten wurde indes mit Recht über die Aussagekraft der akribisch erhobenen Befunde. Franz Machileks bilanzierende Zusammenstellung humanistischer Hinterlassenschaften aus den Nürnberger Klöstern wurde mit dem Hinweis auf das Prozesshafte literarischen Schaffens konfrontiert. Berndt Hamm erinnerte nachdrücklich an die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, an soziale, mentalitäre und intellektuelle Voraussetzungen humanistischer Betätigung, die über die minutiöse Bestandsaufnahme aus dem Blick zu geraten drohten. Er verwies auf die dialogische, gesellschaftsbildende Komponente als Wesenszug des Humanismus und rückte statt des Quantums humanistischer Hinterlassenschaft den qualitativen Aspekt der Rezeption als Vorgang sowie deren Bedingungen in den Mittelpunkt. Hierzu diene ihm ein einfaches Synthesemodell, in dem spezifisch ausgeprägte Frömmigkeitsvorstellungen und Humanismus einander überlagern und teilweise in Form einer Schnittmenge verschmelzen können.¹⁸ Ein ähnliches Modell hatte zuvor Win-

¹⁵ Vgl. dazu das unmittelbar anschließende Kapitel.

¹⁶ Vgl. unten S. 43.

¹⁷ So die Bilanz bei MERTENS, *Deutscher Renaissance-Humanismus*, S. 201, aus dem Jahr 1998. Seitdem sind auf dem Feld des höfischen Humanismus erkennbar größere Fortschritte gemacht worden als für das Kloster.

¹⁸ HAMM, *Humanistische Ethik*, S. 96–98, 126–142, das von der Frömmigkeitstheologie angelegte Modell S. 126f. Anm. 256a. Vgl. auch DERS., *Hieronymus-Begeisterung*, S. 192f.

fried Müller explizit für den klösterlichen Bereich entworfen und dabei den selektiven Charakter der Rezeption betont. Der von ihm verwendete Begriff der „kulturelle(n) Osmose“ deutet dabei die Filterwirkung der vielfältigen normativen, intellektuellen und sozialen Bindungen an, denen Humanisten im Kloster unterworfen waren.¹⁹ Der Gedanke der selektiven, in jedem Fall aber transformierenden Rezeption humanistischer Inhalte ist seither latent vorhanden, aber nur selten systematisch verfolgt worden. Strukturelle Vorgaben des Kloster- und Ordenslebens, die Frage nach Freiheiten im Geflecht der monastischen Normen, nach bildungsoffenen oder Bildung begünstigenden Rahmenbedingungen, aber auch nach Hemmnissen des individuellen Bildungstrebens im Kloster wurden thematisiert, konkurrierende Frömmigkeitsideale, Observanzvorgaben oder schlichte Notwendigkeiten des Klosteralltags als mögliche Barrieren einer Aufnahme spezifisch humanistischer Inhalte benannt.²⁰ Noch nie aber wurde dieses Phänomen systematisch aus der Perspektive des kulturellen Austauschs und seiner sozialen Gegebenheiten beleuchtet.

Die (Vor-)Urteile über die Rolle der Mönche oder der Institution Kloster in der humanistisch geprägten Kultur des ausgehenden Mittelalters kleideten sich wie in der gesamten Humanismusforschung zumeist in kontrastreiche Schwarzweißbilder erfolgreicher oder missglückter Antikenimitation. Zuordnung und Bewertung waren auf diesem schwankenden Grund wichtiger als die Untersuchung eines vielgestaltigen Rezeptionsvorgangs mit seinen nuancenreichen Grauzonen. Längst aber ist auch die Verbreitung des Humanismus in Europa insgesamt als Prozess erkannt und in Ansätzen erforscht worden, der weder linear noch ausschließlich in eine Richtung verlief und in dem das transportierte Gut vielfältigen Auswahl- und Anpassungsvorgängen unterzogen wurde.²¹ Dies muss auch für den so genannten Klosterhumanismus gelten, der als Begriff und Denkfigur zunächst nichts anderes ist als eine mögliche Synthese aus dem Lebensraum Kloster und dem Interessengebiet Humanismus.

Eigener Ansatz

Trotz der sukzessiven Erschließung des Problemfeldes fehlt es bisher an einem Konzept zur Erforschung des Klosterhumanismus, ohne das eine Einordnung und Bewertung der bereits zusammengetragenen Einzelbefunde jedoch wenig sinnvoll ist. Das Hauptproblem besteht dabei zweifellos darin, das Phänomen

¹⁹ MÜLLER, *Humanismusrezeption Tegernsee*, S. 34.

²⁰ Deutlich formuliert von ELM, *Monastische Reformen*. Mit allgemeinerer Perspektive BECKER, *Benediktinische Reformbewegungen*.

²¹ GRAFTON, *Notes from underground*; BURKE, *Europäische Renaissance*, S. 18–32; MIDDELL, *Wechselseitigkeit der Kulturen*. Exemplarisch umgesetzt im Sammelband *Diffusion des Humanismus*; grundlegende konzeptionelle Gedanken dazu bei HELMRATH, *Diffusion des Humanismus*.

Humanismus insgesamt definitiv so klar zu fassen, dass die Untersuchungsergebnisse nicht der Beliebigkeit preisgegeben werden; die Versuche hierzu sind ebenso zahlreich wie letztlich unscharf.²² Über eine flexible Handhabung von Kristellers Engführung auf den Quellenbegriff der *studia humanitatis*, die als Wesensmerkmale des Humanismus einen fünfgliedrigen Fächerkanon aus Grammatik, Rhetorik, Poetik, Geschichte und Moralphilosophie benennt, wird man kaum hinauskommen. Eine präzise Klassierung etwa nach der Latinität²³ oder nach historiographischen Methoden ist angesichts der Vielfalt konkreter Ausprägungen und der munteren Vermischung von neuem und altem Gedankengut als Identifizierungsmerkmal ebenso unsicher wie die Durchmusterung der Bibliotheken nach humanismusverdächtigen Beständen. Der unverzichtbare werk- und literaturgeschichtlich dominierte Zugang ermöglicht Aussagen darüber, ob und in welcher Weise eine Person sich den Themen und Methoden des Humanismus genähert hat, doch bleiben diese Erkenntnisse zunächst weitgehend statisch.

Die vorliegende Arbeit geht daher stärker von der Frage aus: Wer war eigentlich Humanist? Sie muss angesichts der Schwierigkeit einer inhaltlichen Bestimmung des Humanismus in die Sphäre der zeitgenössischen Selbst- und Fremdwahrnehmung zurückführen. Zugespielt formuliert könnte die Antwort lauten: Humanist war, wer dieser Gelehrtengruppe von ihren Mitgliedern wie von Außenstehenden zugerechnet wurde. Die Humanisten bildeten eine übergreifende intellektuelle Konsensgemeinschaft, deren Akteure (sprach-)ästhetische Werte und historisches Interesse ebenso teilten wie methodische Standards. Sie generierten ihre aktuellen Themen im persönlichen, brieflichen oder publizistischen Austausch miteinander und bestimmten durch diese Kontakte stets neu, wer für sie ein adäquater und somit zu ihrer Gemeinschaft zählender Gesprächspartner war. Konformität in Werken, Werten und im Verhalten war der Schlüssel zur Zugehörigkeit. Humanismus in diesem Sinne vor allem als einen Identität und Solidarität stiftenden gelehrten Habitus zu begreifen, öffnet den Weg zu den persönlichen Verknüpfungen zwischen den Gleichgesinnten.²⁴

Eine solche Verbindung von inhaltlicher und sozialgeschichtlicher Betrachtung ist methodisch nicht neu,²⁵ doch steht sie in der deutschsprachigen For-

²² Vgl. HAUSMANN, Humanismus und Renaissance, S. 7f. Zur Notwendigkeit begrifflicher Verständigung u. a. MUHLACK, Tacitismus, S. 160f., 176–182. Konzise Überblicke über die wichtigsten Definitionsansätze bei LANDFESTER, *Historia magistra vitae*, S. 17–31; SPITZ, Humanismus; BLACK, Humanism, S. 243–252.

²³ Das Fehlen von Kriterien zur Einschätzung der Latinität(en) humanistischer Texte konstatiert HELMRATH, Antikerezeption, S. 31f.

²⁴ Am konzisesten BLACK, Humanism, S. 252: „A humanist is thus someone who acts like other humanists; this is how contemporaries would have identified humanism, and such a definition, stripped of historical paraphernalia, will work equally for us.“

²⁵ Die wichtigsten jüngeren Studien: TREML, Humanistische Gemeinschaftsbildung; RÜEGG, Humanistische Elitenbildung; BERNSTEIN, From Outsiders to Insiders.

schung – mit Ausnahme der Sodalitäten – bislang klar im Schatten der literaturgeschichtlich orientierten Annäherung. Gerade aber für die Erforschung des Klosterhumanismus liegen in der sozialgeschichtlichen Perspektive gute Chancen. Die konkreten Bedingungen humanistischer Interessenbildung im Kloster treten in den Briefen, dem Kommunikationsmedium der Wahl, deutlich zutage. Insbesondere die durch ihr Gelübde an einen Ort gebundenen Mönche waren gezwungen, den Kontakt zu anderen Humanisten per Brief herzustellen, Probleme zu diskutieren und Projekte zu schmieden. In diesen Kontakten manifestieren sich die Wünsche um Aufnahme in den illustren Kreis der Humanisten, die Nachweise wissenschaftlichen Könnens, aber auch die Niederlagen im Kampf um diese Anerkennung. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Mönche neben der angestrebten Einbindung in die gelehrten Gesprächszirkel stets den Anforderungen des Klosterlebens und ihrer Verwurzelung im Konvent gerecht werden mussten. Hier öffnete sich ein Feld für mögliche Rollenkonflikte, die Aufschluss geben über die normativen und sozialen Rahmenbedingungen individueller Rezeption humanistischer Inhalte im Kloster.

Die in dieser Arbeit bewusst unterstellte Polarität, vielleicht sogar Unvereinbarkeit von Klosterleben und Humanismus, die in der Abgeschiedenheit des Benediktinerklosters und infolge des Gebotes der *stabilitas loci* schärfer zutage tritt als in den offeneren, städtisch geprägten Bettelorden, hat heuristische Funktion. Sie betont den mitunter selektiven, stets aber transformierenden Charakter jeglichen Rezipierens. Die Diffusion des europäischen Humanismus ist möglicherweise nirgends so trennscharf zu verfolgen wie gerade im Bereich der Klöster, in dem ein traditionelles Normengeflecht, das zur Stabilisierung des Ordenslebens unverzichtbar war, dem beliebigen Aufgreifen neuer Bildungsmoden, Bildungsmittel und Bildungsziele Grenzen setzen musste. In diesem Sinne ist vorab in der Tat von einem Prozess der kulturellen Osmose, des Eindringens von Inhalten und Methoden gleichsam durch eine schützende Membran, auszugehen, in dem sich manches als durchgängig, anderes als zu sperrig erwies. Unter der Prämisse selektiver Rezeption dürfte der Klosterhumanismus in der hier verfolgten dialogischen Auffassung ein besonders instruktiver Modellfall kulturellen Austauschs sein.

Aus dem Vorverständnis der Humanisten als einer intellektuellen Konsensgemeinschaft ergibt sich ein anderes, ein dynamischeres Bild des Humanismus, als es die Auswertung von Bibliothekskatalogen oder die Analyse literarischer oder historiographischer Einzelwerke vermittelt. Die Nachzeichnung der Korrespondenzkreise und der dort behandelten Themen zeigt, welche unterschiedlichen Gegenstände konkret im Gespräch waren, welche Materien aktuell Interesse weckten und welche Formen der Behandlung diskutiert wurden. Die traditionelle Herangehensweise, in der Person und Werk Vorrang haben, wird hier umgekehrt. Dabei bleibt abzuwarten, ob sich aus den Erörterungen der Huma-

nisten und aus den im monastischen Bereich geführten Debatten am Ende auch ein spezifisches inhaltliches Profil humanistischer Betätigung im Kloster gewinnen lässt, das den Namen ‚Klosterhumanismus‘ verdient.²⁶

Wege und Ziele

Ziel der folgenden Untersuchung ist es, sich dem Humanismus über die gruppenbezogenen Standards der Humanisten – gerade auch derer in Kloster und Kutte – anzunähern. Diese Annäherung muss zweigliedrig über die Humanisten im Sinne ihrer Interaktion und über deren thematische Fokussierung erfolgen. Da weder die Zahl der „Klosterhumanisten“ eindeutig noch die Quellenbasis homogen ist, nimmt die Untersuchung einige humanistisch aktive Mönche exemplarisch in den Blick. Die Auswahl soll dabei verschiedene zeitliche Stufen und Regionen des Reiches abdecken, aber auch unterschiedliche Ausprägungen dessen vor Augen stellen, was man sich unter einem Humanisten im Kloster vorzustellen hat. Auch gilt es, Möglichkeiten und Grenzen der Beschäftigung mit den *studia humanitatis* im *claustrum* in jeweils wechselnder Perspektive auszuloten.

Im ersten Teil sind dazu zunächst die Grundüberlegungen, Methoden und bisherigen Ergebnisse der Humanismusforschung für den klösterlichen Bereich zusammenzutragen und eingehend zu diskutieren bzw. mit dem hier erst skizzierten Ansatz im Detail zu konfrontieren. Dabei wird das Konzept der sozialgeschichtlichen Annäherung unter den Leitfragen nach der Integration von Mönchen in Humanistenzirkel entwickelt. Teil II widmet sich den Rahmenbedingungen humanistischer Bildung und Betätigung im Kloster von den normativen Grundlagen bis hin zu typischen, aus eigenwilligem Studieneifer erwachsenden Rollenkonflikten in den Konventen. Darauf baut die Analyse einzelner Fallbeispiele unmittelbar auf. Mit Sigismund Meisterlin (ca. 1435–nach 1497) und Albrecht von Bonstetten (1442/43–ca. 1504) werden zunächst zwei zeitlich dem deutschen Frühhumanismus zuzurechnende Benediktiner präsentiert (III.1), mit Johannes Trithemius (1462–1516) dann die Blütezeit des Renaissance-Humanismus erreicht sowie der forschungs- und begriffsgeschichtlich bedeutsame „rheinische Klosterhumanismus“ behandelt (III.2). Den Abschluss dieses Teils bildet der Ottobeurer Prior Nikolaus Ellenbog (1481–1543), dessen Korrespondenz die Wirkung der Reformation auch im Bereich des Klosterhumanismus erkennen lässt (III.3). Der beginnende Prozess der konfessionellen Differenzierung bietet sich zugleich als zeitliche Endzone der Untersuchung

²⁶ Insgesamt skeptisch GRAF, Ordensreform, S. 111f.: „Auch wenn es zum Aspekt ‚Humanismus in St. Ulrich und Afra‘ noch weiterer Forschungen bedarf – übertriebene Vorstellungen von humanistischen Neigungen der udalrikanischen Mönche sind – zumindest für die Zeit bis 1500 – wohl fehl am Platz.“

an, denn er setzt die Ideen des Humanismus einem weiteren Transformationsdruck aus, den im Detail zu verfolgen ein gänzlich anderes Thema wäre.²⁷ Der vierte Teil rückt ergänzend zum vorigen stärker die Außenperspektive in den Mittelpunkt. Die Mitarbeit des Zisterziensers Konrad Leontorius (ca. 1460–1511) im Druckhaus Amerbach eröffnet hier exemplarisch ein weiteres Feld der Anbindung von Mönchen an humanistische Zirkel (IV.1). Diese Integration soll anhand der Präsenz von Religiösen in den Humanistenkorrespondenzen bilanzierend festgehalten werden (IV.2), ehe abschließend der Versuch unternommen wird, aus den Briefen des Gothaer Kanonikers und Humanisten Konrad Mutian (1470/71–1526) das Idealbild eines Klosterhumanisten nachzuzeichnen (IV.3).

Um Humanisten als intellektuelle Konsensgemeinschaft wahrzunehmen und die Verortung der Mönche in dieser Gemeinschaft festzustellen, muss deren Kommunikation betrachtet werden. Daher bilden die Briefe als vorrangiges Medium das Fundament der folgenden Untersuchung. Erstmals für den deutschen Sprachraum werden Humanistenbriefe systematisch in ihrer Doppelfunktion als Nachrichtenträger und als Instrument der Gestaltung sozialer Verbindungen geprüft, um einerseits Beziehungen und Positionen der Korrespondenten zueinander zu ermitteln, andererseits den gemeinsamen thematischen Kern des Gedankenaustauschs zu erfassen, der für die inhaltliche Konturierung der Humanisten als Gruppe unverzichtbar bleibt. Die Briefe machen Mönche als Teilnehmer dieses Austauschs mit Gleichgesinnten sichtbar, sie zeigen Hemmnisse und Konjunkturen dieser Teilhabe, aber auch deren spezifische Themen.

„An Humanisten den Humanismus verstehen“, ist die Zusammenfassung eines 2004 erschienenen Sammelbandes überschrieben, der die Bedeutung der konkreten sozialen Verankerung humanistischer Gelehrter gegenüber einem konzeptionellen Humanismusbegriff betont.²⁸ Diesen Titel behutsam modifizierend, kann das Bestreben der vorliegenden Arbeit mit dem Aphorismus „an Humanisten den Humanismus erkennen“ umschrieben werden.

²⁷ Die (lange unterschätzte) Bedeutung des Humanismus der Konfessionalisierungszeit hat nachdrücklich hervorgehoben SCHINDLING, *Schulen und Universitäten*, S. 567f., ihr nachgegangen ist zuletzt WALTHER, *Humanismus und Konfession*.

²⁸ LEMBKE/MÜLLER, *An Humanisten den Humanismus verstehen*, S. 303–313.

Im Schatten der großen Gedanken

Dieses Kapitel handelt von Assoziationen. Die ersten gedanklichen Verbindungen, die wir an Phänomene und Begriffe knüpfen, sind nicht immer wohl durchdacht. Sie stellen sich meist unvermittelt und unreflektiert ein; gerade das muss sie dem Wissenschaftler verdächtig machen. Assoziationen sind jedoch äußerst hilfreich, ordnen sie doch das Gehörte oder Gesehene in weitere Erfahrungszusammenhänge ein und ermöglichen eine erste Orientierung auch im unübersichtlichen Wissensgelände. Sie bleiben dabei vor-wissenschaftlich, und genau in dieser Eigenschaft sollen sie hier betrachtet werden. Denn jede wissenschaftliche Erforschung nimmt ihren Ausgang notwendigerweise von vorläufigen Standpunkten in nur provisorisch vermessenem Terrain. Einige Assoziationen zum Thema „Klosterhumanismus“ an dieser Stelle der wissenschaftlichen Untersuchung voranzustellen, heißt also nichts anderes, als die gedanklichen Koordinatensysteme anzudeuten, in welche die Zeitgenossen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, noch stärker aber die forschende Wissenschaft das Phänomen einzuordnen suchten. Dabei geht es noch nicht um Einzelkritik an Methoden und Ergebnissen, sondern um eine fragmentarische und selbst assoziative, buchstäblich vor-wissenschaftliche Sammlung von Gedanken, die meist in weiter gefassten Zusammenhängen von Humanismus-, Renaissance- und kirchengeschichtlichen Studien gewonnen worden sind, aber die Vorstellungen von Klosterhumanismus zumindest in der jeweiligen Grundstimmung beeinflussen.

Der Schlüsselbegriff für die starke Affinität von Kloster und Humanismus könnte *vita contemplativa* lauten. Die innere Konzentration als Lebenszweck, fernab von den äußerlichen Anforderungen und Anfechtungen der Welt, scheint Mönchen und Humanisten gemein. Das humanistische Ideal der Ruhe, in der man sich seinen Interessen widmen kann, ist geradezu aus dem monastischen erwachsen, das Arkadien der Humanisten gleicht der Wüste der Mönche, Petrarcas *vita solitaria* geradezu einer höherwertigen Spielart des Religiösen.¹ Beide zielen auf ein produktives *otium* mit jeweils eigenem Ziel und Zweck. Das Kloster als Ort der inneren Sammlung schlechthin, als Oase und

¹ VON MARTIN, Renaissance-Humanismus, S. 111f.; KANTOROWICZ, Wiederkehr. Deutlicher noch HAMM, Hieronymus-Begeisterung, S. 160 Anm. 85 (mit Bezug auf Petrarca 4. Invektive *contra medicum*).

Fluchtpunkt in einer geschäftigen Welt, kann sogar zum abgeschotteten Freiraum werden, wenn es entsprechend ausgestattet ist. Enea Silvio Piccolomini deutet dies an, wenn er 1449 die Abtei Heiligkreuz wegen ihres Frömmigkeitsniveaus lobt, aber auch wegen ihrer anscheinend reich ausgestatteten Bibliothek: Das Kloster als *locus certus* und damit attraktiver Gegenentwurf zu einer ihm beängstigend unstillen Welt.² Auch für Jakob Wimpfeling war Petrarca's *De vita solitaria* Anstoß, ein eremitisches Leben in Betracht zu ziehen, wenngleich er am Ende doch ein Wirken in die Welt mit Lektüre- und Erziehungsratgebern vorzog.³ Geradezu im Licht der Selbstverwirklichung erscheint dagegen der Klostereintritt Sigismund Gossembrots, wenn Niklas von Wyle dazu neben dem Aspekt des Rückzugs aus den Nichtigkeiten der Welt betont: *Ibi potes nos mundanis negociis implicatos quasi naufragantes despiciere, ibi potes tibi soli vacare et te colere et te frui.*⁴ Das Kloster zeigt sich hier als Ort ungestörter Hingabe auch an die humanistischen Studien, wie er wohl auch Karl Schottenloher vorschwebte, als er über Nikolaus Ellenbog schrieb: „Seine Liebe gehörte den Studien, den Büchern, den Instrumenten, das war seine vom Klosterleben umfriedete Welt, die ihm das Glück seines Lebens war.“⁵ Der Rückzugsgedanke, für den sich im weltlichen Bereich des Humanismus zahlreiche Parallelen von Niccoli bis Montaigne finden, ist freilich nicht der unbestrittene Königsweg. Wie in der Kirche stritt man auch unter Humanisten um den rechten Weg, um die *vita activa* oder *contemplativa*. Aus der *activa*-Perspektive musste ein Verzicht auf innerweltliches Wirken wie Flucht wirken:

„Vor dem ihm zu hellen und grellen Licht einer rationalen Zivilisation zieht der humanistische Romantiker sich zurück in das Halbdunkel einer unwirklichen, nämlich nur litterarischen Welt, einer fernen (und darum möglichst weit zurückverlegten) Traumwelt, in der er sich seine Wunschwelt aufbauen kann.“⁶

² Briefwechsel Piccolomini, ed. WOLKAN, Abt. II, S. 78f. Nr. 24, 1449 I 18: *vera domus dei, ubi tanta caritas tantaque dilectio viget ... vidi bibliothecam tuam, magnum thesaurum possides, non opes Darii aut Cresi divitie comparanda sunt tuis. utinam liceret me apud illos degere vitam et sanctis herere reliquiis. me vita quidem incerta vexat. nullibi certa sedes, ad regis nutum mutanda sunt tecta ... vos monachi felices, quibus fixa domus est et certi penates, honeste familiaritates, casta colloquia, sobrie commensationes; sepositi estis a tumultu civili, illecebras ignoratis seculi ... at si tuam apud cellulam me viciigare contingeret et Augustini Hieronimique libris intendere, induerem procul dubio alterum hominem et qui semper aliis vixi, mihi aliquando viverem.*

³ Briefwechsel Wimpfeling, S. 593–595 Nr. 229, 1507 VII 1. Vgl. RAPP, Die elsässischen Humanisten, S. 88; MERTENS, Humanismus und Reform des Weltklerus, S. 27.

⁴ JOACHIMSohn, Frühhumanismus in Schwaben, S. 236f. Nr. 28 (1463); MARTIN, *Via moderna*, S. 188, nennt den Klostereintritt „humanist-monastic retirement“.

⁵ SCHOTTENLOHER, Der Benediktiner und Humanist Nikolaus Ellenbog, S. 469.

⁶ VON MARTIN, Renaissance-Humanismus, S. 116. Ähnlich schon LHOTSKY, *Studia Neuburgensia*, S. 205: „... das Wesensgeheimnis aller Humanistik erkennen lassen: dass es gar nicht so sehr auf das gepriesene Altertum als solches ankam, noch viel weniger auf seine im Norden ohnehin nie ernstgenommene ‚Wiedererweckung‘, sondern auf den intellektuellen Genuß, den die Beschäftigung damit zu bereiten vermag, auf den Fluchtweg, der aus unerfreulicher Gegenwart in ein schöneres, dem gemeinen Alltag entzogenes Vorstellungsleben führt.“

Der kaum verhohlene Vorwurf der politischen und sozialen Sterilität eines solch selbstgenügsamen Humanismus ruft einmal mehr das Bild des Mönchsgelehrten wach, der wie Hieronymus im Gehäus' ungestört in seiner Zelle liest.

Die Frage, woher denn das Lesematerial stammen könnte, beantwortet sich dabei gewissermaßen von selbst. Wer, wenn nicht die Klöster, sollte bewahrt haben, wonach es den Humanisten drängte? Die Suche nach antiken Texten führte die Handschriftenjäger, etwa im Umfeld der Reformkonzilien auf Reichsboden im 15. Jahrhundert, nicht zufällig nach Hersfeld, Fulda oder St. Gallen. Nördlich der Alpen waren nur die traditionsreichen und einst bildungsbewussten Benediktinerklöster alt genug, dass es sich in ihren Bibliotheken nach verschollenen Autoren des Altertums zu fahnden lohnte. Die pathetische Metaphorik, welche die Entdeckungen als Wiedererweckung oder als Befreiung aus barbarischer Kerkerhaft feierte, sollte neben aller patriotischen Selbststilisierung der Entdecker deutlich machen, dass diese Bücher momentan nicht zum aktiv genutzten Bestand der betreffenden Kommunitäten gehörten. Die Mönche des späten Mittelalters waren auch aus der Sicht deutscher Humanisten eher desinteressierte Aufbewahrer antiker Texte und historischer Dokumente als deren aktive Benutzer.⁷ Wie umfangreich darf zudem die Hinterlassenschaft antiker Autoren in den klösterlichen Armarien veranschlagt werden? Den euphorisch gefeierten Entdeckungen steht später die ernüchternde Einschätzung etwa eines Michael Hummelberg gegenüber, der 1526 dem Beatus Rhenanus berichtete: *Quum per otium et occasionem licebit, excutiam monasteriorum bibliothecas, quae tamen magis missalibus libris, catholiconibus, mammotreptis, vocabulitis et id genus barbaris libris quam classicis autoribus refertae sunt.*⁸

Hummelbergs Gegenüberstellung von klassisch-antiken Autoren und real existierender Klosterbibliothek, die Messbücher, Psalterkommentare und Wörterbücher als barbarisch qualifiziert,⁹ zeigt die Abgrenzung deutlich: Die Klöster bargen kaum etwas aus dem Altertum und waren damit auch für die zeitgenössischen Humanisten wenig interessant. Sie haben offenbar mit der neuen Entwicklung auf dem kulturellen Sektor nicht Schritt gehalten. Hier treten mittelalterlich geprägtes Mönchtum und Modernität, für die Renaissance und

⁷ Vgl. Peutingers Bitte an Nikolaus Ellenbog, im Kloster Ottobeuren nach alten Büchern und nach Hinweisen zur Gründungsgeschichte des Klosters zu suchen, die er in seine Augsburger Geschichte integrieren möchte; Briefwechsel Ellenbog, S. 40f. Nr. I.64, 1509 III 18.

⁸ Briefwechsel Rhenanus, S. 352–354 Nr. 250, 1526 I 13, hier S. 353.

⁹ Bei dem genannten Mammotreptus handelt es sich um ein um 1300 von Giovanni Marchesio di Reggio verfasstes Schulbuch, das neben orthographischen, etymologischen und grammatischen Erklärungen eine Liste schwieriger Wörter u. a. aus der Bibel und den Schriften des Hieronymus enthielt. 1470 erstmals gedruckt, erreichte es bis 1521 32 Auflagen. Die Abtei S. Giustina in Padua beschaffte davon um 1478 gleich 17 Exemplare für die Unterweisung der Mönche; COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, S. 33. In Kastl hatte sich der Lektor anhand dieses Buches mit der Passage für die Tischlesung vertraut zu machen, um Aussprachefehler zu vermeiden; *Consuetudines Castellenses*, I S. 270 (c. 32).

Humanismus nicht erst seit Burckhardt stehen, auseinander. Doch nicht nur Desinteresse, sondern bissige Feindseligkeit bestimmte bisweilen das Verhältnis der Humanisten zu den Mönchen. Die eingangs zitierte Satire des Erasmus bündelt die Kernpunkte reformationszeitlicher Kritik am Mönchtum. Sie schreibt auch den Vorwurf unzureichender Bildung fort, den schon gut ein Jahrhundert zuvor Coluccio Salutati einer Reihe von Dominikanern entgegengehalten hatte, als diese ihn und die von ihm propagierte Beschäftigung mit antiken Autoren kritisierten.

Der Gegensatz zwischen Humanisten und Mönchen wird bis in die Zeit der Reformation hartnäckig behauptet; man denke nur an das Bild der Kuttenträger in den so genannten Dunkelmännerbriefen. Dies verleiht der Untersuchung des Themas Klosterhumanismus eine eigentümliche kirchenhistorische Spannung. Bernd Moellers Diktum „ohne Humanismus keine Reformation“ – die Erweiterung des humanistischen Modernitätsparadigmas auf das Feld der Religionsgeschichte – wirft unmittelbar die Frage auf, welche bestehenden kirchlichen Kräfte denn von der Wandlungskraft des Humanismus erfasst wurden und welche Rolle das Mönchtum als einstmalige Elite der alten Kirche dabei spielte. Blieben die Klöster abseits oder waren sie in intermediäre Formen wie einen „christlichen Humanismus“ oder „Bibelhumanismus“ einzupassen?¹⁰

In diesem Fall wäre entwicklungsgeschichtlich zu prüfen, woher solche humanistischen Einflüsse kamen und wie sie umgesetzt wurden. Dies lenkt den Blick von der Reformation auf die wortverwandte Reform, die ja im späten Mittelalter allenthalben ein Dauerthema war. Die Klosterreformen hatten die Hebung von Bildung und Disziplin als Mittel zur Verbesserung der Lage und der Reputation der Orden durchaus erkannt und programmatisch formuliert.¹¹ Vielleicht war ihnen auf diesem Weg mehr gelungen, als uns die Kleruskritik der Reformationszeit und auch der Humanisten glauben machen will. Paul Joachimsohn jedenfalls gelangte zu der Überzeugung

„... die heilsamste Wirkung der Reform ist die Neubelebung der Wissenschaften. Meisterlin selbst ist ein Zeugnis, dass diese letzte Behauptung richtig war. Der Anteil der reformierten Klöster an dem geistigen Leben des ausgehenden 15. Jahrhunderts steht in merkwürdigem Gegensatz zu den Klagen der Humanisten über die Mönchsbarbarei, aber die Bitterkeit, mit

¹⁰ MOELLER, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, S. 59; GODIN, Humanismus und Christentum. Vgl. jetzt AUGUSTIJN, Humanismus, sowie die Rezension des Verfassers dazu in: H-Soz-u-Kult. Humanities, Sozial- und Kulturgeschichte. Forum im H-Netz, 27.06. 2003 (URL: <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=2562>>). Zum parallel verlaufenden Themenstrang Mönchtum – Reformation vgl. MOELLER, Die frühe Reformation; in diesem Sinne jetzt auch die Sammlung von Lebensbildern bei POSSET, Renaissance Monks, bes. S. 12f.

¹¹ BECKER, Benediktinische Reformbewegungen und klösterliches Bildungsstreben, S. 162.

der gerade Männer wie Meisterlin und Gossembrot sich über die nichtreformierten Geistlichen aussprechen, macht diese Klage wieder erklärlich und lässt sie richtig verstehen.“¹²

Während Askese und Klausur problematisch blieben, galt Joachimsohn, wie vielen anderen, die wissenschaftliche Erneuerung als Erfolg der Klosterreform. Er verband sogar ausdrücklich das wissenschaftliche Ansehen der Konvente mit deren Reformstatus. Die erfolgreiche Reform – ein weiteres bescheidenes, zudem paradoxes Modernitätsparadigma – manifestierte sich außer in vertiefter Spiritualität und strenger Observanz in effizienterer Wirtschaftsführung. Ist auch für diese Verfeinerungen ökonomischer Praxis der Einfluss des Humanismus verantwortlich zu machen?¹³ Dann stünden Klosterreform und Klosterhumanismus in einem geradezu symbiotischen Verhältnis zueinander, würde doch mit der Reform auch die Bildungsbewegung in den Konventen Fuß fassen. Weitere Affinitäten sind denkbar. Ist nicht die Erneuerung der Klöster auch bemüht, das überkommene Adelsprivileg zu brechen? Und hätte nicht eine „Verbürgerlichung“ der Konvente dem Humanismus als einer stark stadtbürgerlich geprägten Kultur den Boden bereitet?¹⁴ Eine so enge Verbindung von Klosterreform und Humanismus, wie sie nicht nur Joachimsohn vorschwebte, gar eine Gleichsetzung von Observanz und Bildung scheint aber schon angesichts der Tatsache fraglich, dass die Kennzeichnungen „reformiert“ und „nicht reformiert“ ganz offenbar polemisch-argumentativ benutzt wurden.¹⁵ Auch haben offenere religiöse Lebensformen als das disziplinarisch erneuerte Kloster gestandene Humanisten anscheinend stärker angezogen.¹⁶

Die hier aufgeführte Auswahl von Assoziationen zeigt eine Palette möglicher Frageansätze auch für das Thema Klosterhumanismus auf, von denen aus eine wissenschaftliche Untersuchung begonnen werden könnte. Bemerkenswerter aber scheint mir festzustellen, dass diese Gedankenverbindungen sich in ihrer oft widersprüchlichen Konsequenz im Wesentlichen um zwei wirkmächtige Kerne gruppieren: um das Postulat der Modernität, an welcher der Humanismus wesentlich teilhabe und das ihn damit eben grundlegend von der zu überwindenden kirchlich-mittelalterlichen Welt trenne; und das Postulat der Reform, die als kirchengeschichtliches Zwischenstück auf dem Weg vom Mittelalter in die Moderne auch humanistisches Gedankengut absorbiere.¹⁷ Abhängig von diesen beiden Perspektiven wird dem Humanismus auch im Hin-

¹² JOACHIMSOHN, Meisterlin, S. 150f., 223.

¹³ Vgl. SCHMID, Klosterhumanismus, S. 84: „Schon die Verbesserung der klösterlichen Wirtschaftsführung steht im Zusammenhang mit der humanistischen Erneuerung.“

¹⁴ MEUTHEN, Charakter und Tendenzen, S. 222. SCHREINER, Benediktinische Klosterreform, S. 169–178 (Adelsprivileg).

¹⁵ Zu Versuchen, „den Reform- und Observanzbegriff zu okkupieren“ vgl. MERTENS, Monastische Reformen, S. 178; DERS., Klosterreform als Kommunikationsereignis, S. 409f., 412f.; zuletzt LENTES, Mythos der Observanz.

¹⁶ Vgl. etwa RAPP, Die elsässischen Humanisten, S. 88–95.

¹⁷ Vgl. MEUTHEN, Charakter und Tendenzen, S. 219.

blick auf die Klöster vorab eine je unterschiedliche Position als Fremdkörper oder als integrierbarer Bestand zugewiesen. Für beides gibt es Anhaltspunkte in Quellen und Forschungsliteratur. Beide Grundannahmen prägen wohl auch die Einstellung zum Thema insgesamt, indem sie entweder die Kluft zwischen dem Kloster und einem säkular-modernen Humanismus betonen oder aber den Humanismus zu einem Element der inneren Erneuerung des Mönchtums und der Kirche machen, die dadurch ihre mittelalterlichen Verfallsszenarien zumindest partiell hinter sich lassen kann und sich damit zugleich kulturell auf der Höhe der Zeit zeigt.

Aus diesen beiden grundlegenden Assoziationen erklärt sich am Ende wohl auch zu weiten Teilen das ambivalente Bild, das Schwanken zwischen Nähe und Distanz der Klöster zum Humanismus, das die Forschungen zum Klosterhumanismus im Detail entwerfen. Es jeweils als klosterkritisch oder apologetisch zu katalogisieren, wäre zu einfach. Dennoch ist kaum zu übersehen, dass ein möglicher Klosterhumanismus stets von den genannten Standpunkten aus gedacht und konzipiert wird und dabei allzu leicht in den vorgeprägten Kategorien verschwinden kann, ohne wirklich signifikante Konturen zu entwickeln. Man wird den übermächtigen Leitgedanken der Reform und der Modernität auch bei einer wissenschaftlichen Annäherung nicht gänzlich entkommen können. Umso dringender scheint es geraten, sich ihrer bewusst zu sein.

I Klosterhumanismus. Stand und Perspektiven der Forschung

1 Ansätze und Ergebnisse

Die fast gleichzeitige, in der Bewertung aber völlig konträre Präsentation des Themenkomplexes „Kloster und Humanismus“ durch Josef Engel und Paul Oskar Kristeller zu Beginn der 1970er Jahre macht die grundlegende Ambivalenz deutlich, welche die Forschung in dieser Frage bis heute durchzieht.¹ Das Spektrum reicht von tiefer Skepsis im Hinblick auf genuin humanistische Leistungen des Mönchtums² über den vorsichtig qualifizierenden „humanistischen Einschlag“, den Paul Joachimsohn im Werk des Johannes Trithemius festzustellen glaubte,³ bis hin zur unbedenklich positiv besetzten Verwendung des Etiketts „Klosterhumanismus“.⁴ Doch weder der Inhalt einer wie auch immer gearteten Form humanistischer Aktivität in den Klöstern noch die Methoden ihrer Untersuchung sind bislang in der Forschung so übereinstimmend formuliert worden, dass sie einer umfassenderen Betrachtung des Phänomens ein tragfähiges Fundament böten. Die Erforschung von Kloster und Humanismus im spätmittelalterlichen Reich präsentiert sich weitestgehend als Flickenteppich einzelner Studien. Es erscheint als vordringliche Aufgabe, die Erträge dieser Untersuchungen zu sammeln und zu bündeln. Soll das Phänomen „Klosterhumanismus“ nicht nur in partikularen Erscheinungsformen, sondern mitsamt seinen Strukturen erfasst werden, so darf diese Bündelung nicht deskriptiv bleiben, sondern sie muss bewusst konzeptionell ausgestaltet werden.

1.1 Name und Verwendung

In seinem impulsgebenden Beitrag sah sich Paul Oskar Kristeller angesichts der Teilhabe der Mönche und Klöster berechtigt, von „a monastic culture of the

¹ Vgl. oben S. 2.

² Stellvertretend GRAF, Ordensreform und Literatur, S. 139: „Reformerische Impulse, persönliche Interessen und die Einbindung in das geistige Leben ihrer urbanen Umwelt wirkten auch bei der Ausbildung der besonders profilierten historischen Studien der Augsburger Benediktiner zusammen, die unzutreffend unter dem Oberbegriff ‚Klosterhumanismus‘ eingeordnet werden.“

³ JOACHIMSOHN, Geschichtsauffassung, S. 51: „Aber der Humanismus ist bei ihm nur ein Einschlag, seine Persönlichkeit ruht im Mönchtum, und zwar in dem der Bursfelder Kongregation.“

⁴ SCHMID, Klosterhumanismus. BRANN, Humanism in Germany, S. 124f., sieht die Klöster in der Bedeutung für den Humanismus gleichrangig mit Städten und Höfen.

Renaissance that was also humanistic“ zu sprechen, Klosterkultur und Humanismus demnach als gleichzeitige Ingredienzien der Renaissancekultur zu begreifen.⁵ Kristellers offensichtliche Zurückhaltung gegenüber einer eingängigen Begriffsbildung, die sich aus dem Bewusstsein der noch zu leistenden Arbeit speiste, wurde andernorts schnell aufgegeben. Spätestens seit Franz Machileks 1977 erschienenem Beitrag ‚Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500‘⁶ ist der Terminus Klosterhumanismus in die deutschsprachige Forschung eingeführt und hat sich trotz Kritik bis heute als einschlägiges Etikett behauptet. Machilek berief sich sprachlich auf Richard Newald, der 1926 in einem so überschriebenen Kapitel auf die monastischen Zentren des Humanismus in Österreich hingewiesen hatte,⁷ und fand inhaltlich in Klaus Arnolds Trithemius-Biographie das Modell des Klosterlebens als ideale Form der „Verknüpfung von Wissenschaft und Frömmigkeit“.⁸ Dabei ist auffällig, dass Klaus Arnold selbst den Begriff in seiner umsichtigen Studie nur spärlichst benutzt und ihn nicht für titelwürdig erachtete.

Die eingeführte Terminologie, die schnell um differenzierende Epitheta erweitert wurde,⁹ litt von Beginn an unter einem Mangel an Konturenschärfe. Man kann dies als Vorteil im Umgang mit einem noch unbefriedigend aufgearbeiteten Phänomen bewerten,¹⁰ muss aber andererseits auch eine gewisse Sorglosigkeit im Umgang mit zentralen begrifflichen Kennzeichnungen konstatie-

⁵ KRISTELLER, Contribution, S. 3.

⁶ MACHILEK, Klosterhumanismus. Offener Noë, Einfluß, S. 102–117: „Humanismus und Religionsgemeinschaften“.

⁷ NEWALD, Beiträge zur Geschichte des Humanismus in Oberösterreich, S. 82–102: „Der Klosterhumanismus“.

⁸ MACHILEK, Klosterhumanismus, S. 12, weitere Belege ebd., Anm. 8; POSSET, Renaissance Monks, S. 10f. Anm. 49. Als Begriff verwendet bereits von RICHTER, Schriftsteller der Benediktinerabtei Laach. Wichtige Überlegungen zu Terminologie und Bedeutung bei SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, S. 15–19. Die dortige Literaturdiskussion ist z. T. auf das Engste an Machilek orientiert. Schmidts Ansicht, Newald habe allein darauf abgehoben, die Klöster seien auch „Pflegstätten humanistischen Strebens“ (S. 16) gewesen, ist um den Hinweis zu ergänzen, dass Newald in einem späteren Beitrag (1947) auf Rabelais' Abtei Thelema als Ideal einer humanistischen Gemeinschaft zu sprechen kommt: NEWALD, Humanitas, Humanismus, Humanität, S. 42. Thelema ist bei Rabelais (Gargantua c. 52–57) ein absurd anmutender Klosterneubau, der die asketisch-kontemplativen Ideale des Mönchtums bewusst verneint und in dem als einzige Regel der freie Wille gelten soll. Es gibt dort eine reich ausgestattete Bibliothek, die aber im Text funktionslos bleibt; François Rabelais, Gargantua und Pantagruel, hg. v. Horst u. Edith HEINZE, Bd. 1, Frankfurt am Main 1974, S. 170–181. Ob man mit ARNOLD, Trithemius, S. 227, hier das Ideal klösterlicher *vita contemplativa* entdecken mag, scheint zweifelhaft.

⁹ Vor allem landschaftliche Spezifizierungen, genannt u.a. bei SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, S. 16f., aber auch nach Orden. Vgl. auch die Verbindung von mittelrheinisch, benediktinisch und humanistisch bei GOERLITZ, Humanismus und Geschichtsschreibung, S. 395.

¹⁰ So SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, S. 16. Im Vorwort seines Buches verrät Schmidt eine verständliche terminologische Unentschlossenheit, wenn er – gleichsam zwischen Machilek und Kristeller schwankend – von einem „Teilaspekt des Klosterhumanismus oder der humanistischen Klosterkultur“ (S. 9) spricht; später (S. 28) dann durch ‚und‘ verbunden.

ren. Denn anders als die behutsame adjektivische Zuordnung humanistischer Züge zur mittelalterlichen Klosterkultur, wie sie im Englischen Verwendung findet,¹¹ suggeriert die feste Substantiv-Verbindung Klosterhumanismus eine angesichts des Forschungsstandes problematische konzeptionelle Geschlossenheit, die ihr verlockendes Vorbild in Trithemius' provokantem Postulat *scientia latet in cucullis* zu besitzen scheint.¹²

1.2 Versuche inhaltlicher Bestimmung

Auch hier ist zunächst zu Kristellers eingangs erwähntem Beitrag zurückzukehren. Sein Versuch, die Rolle des Mönchtums in Humanismus und Renaissance ausgewogener zu betrachten, trägt unverkennbar programmatische Züge. Die angefügten Listen wissenschaftlich auffällig gewordener Ordensangehöriger und Ehrfürcht gebietender Büchersammlungen, die einmal mehr Kultur und Bildung gleichsetzen, sind mit Recht als Grundstock und methodische Anregung verstanden worden. Von einem geschlossenen Forschungskonzept waren Kristellers Überlegungen aber noch weit entfernt. Der von ihm propagierte Zugriff auf den Klosterhumanismus mittels literatur- und bibliotheksgeschichtlicher Recherchen ist bis in aktuelle Publikationen hinein bestimmend geblieben und hat der unverzichtbaren Belegsammlung einen eindeutigen Vorrang vor konzeptionellen und methodischen Fragen eingeräumt; Machileks verdienstvolle Zusammenstellung ist hier als exemplarische Umsetzung anzusehen. Er zeichnete aufgrund des materiellen Niederschlags des Humanismus in den Nürnberger Konventen das Bild einer aktiven, aber kurzlebigen städtischen Übergangskultur. Im Alten wurzelnd und Neuem aufgeschlossen, habe der Klosterhumanismus seiner Meinung nach aber letztlich nicht zu einer prägenden Kraft heranzuwachsen vermocht, weil er sich stärker als sein weltliches Gegenüber in den Umwälzungen der Glaubensspaltung verschliss.¹³

Die Selbstverständlichkeit, mit der Machilek für seine Beobachtungen das Etikett ‚Klosterhumanismus‘ verwendete, provozierte Widerspruch, der für die konzeptionelle Durchdringung des Themenfeldes konstitutiv war: Berndt

¹¹ Vgl. neben KRISTELLER, Contribution, etwa BRANN, Trithemius, wo im betreffenden Zusammenhang von „monastic concerns, monastic outlook“ (S. 218) oder eben „monastic humanism“ (S. 376) die Rede ist. GRAF, Ordensreform und Literatur, benutzt diese Kennzeichnung auch im Deutschen („monastischer Humanismus“). POSSET, Renaissance Monks, übersetzt das deutsche ‚Klosterhumanismus‘ durchgehend mit ‚monastic humanism‘.

¹² Vgl. dazu unten S. 43. Deutliche Begriffskritik übt SEEGETS, Passionstheologie, S. 165f. Anm. 94. Der Terminus ‚Klosterhumanismus‘ sei aufgrund seiner bloß formalen Zuschreibung, welche die Ziele der Rezeption außer Acht lasse, „keine Hilfe für die Herausarbeitung des Propriums eines im monastischen Raum praktizierten Humanismus“.

¹³ MACHILEK, Klosterhumanismus, S. 44f. Mit sehr ähnlichem Ansatz für Eichstätt FINK-LANG, Untersuchungen; zuletzt POSSET, Renaissance Monks.

Hamm zählte in seiner Untersuchung humanistischer Aktivitäten im spätmittelalterlichen Nürnberg nicht nur deutlich weniger Humanisten mit monastischem Hintergrund als sie Machilek namhaft gemacht hatte, er lenkte vor allem den Blick auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, auf soziale, mentalitäre und intellektuelle Voraussetzungen. Er erinnerte an die dialogische, gesellschaftsbildende Komponente als Wesenszug humanistischer Betätigung und rückte statt des Quantums humanistischer Hinterlassenschaft den qualitativen Aspekt der Rezeption als Vorgang und ihrer Bedingungen in den Mittelpunkt.¹⁴ Hamm formulierte hierzu ein einfaches Synthesemodell, in dem spezifisch ausgeprägte Frömmigkeitsvorstellungen, wie sie auch im klösterlichen Umfeld anzutreffen waren, und der Humanismus einander überlagerten, so dass sich eine Schnittmenge bilden konnte. Möglich scheint diese Verschmelzung, wenn der Humanismus das geistliche Ziel dieser Frömmigkeitsvorstellungen übernimmt. Umgekehrt müssen diese sich einer humanistischen Einkleidung bedienen und sich die Antike als sprachliche und inhaltliche Norm aneignen. Das Resultat wäre eine „Frömmigkeitstheologie“ (Berndt Hamm) ohne spekulativ-scholastischen Zug, die sich an der Antike der Kirchenväter orientiert und damit (implizit) ergänzend das Traditionsgut heidnischer Ethik verbindet. Die Synthese wird begünstigt durch gemeinsame Ziele (Reform, Ethisierung der Theologie und Ethisierung aller Lebensbereiche im Humanismus) und eine tiefe Gemeinsamkeit des Menschenbildes, in dem die persönliche *virtus* – wenn auch mit göttlicher Gnadenhilfe – das Mittel der Vervollkommnung ist.¹⁵

Bereits vor Hamm, aber ohne den Aufmerksamkeit erregenden Kontext eines Forschungsdissenses hatte Winfried Müller 1981 ein ähnliches Rezeptionsmodell explizit für den Klosterhumanismus entworfen. Auch hier dominierte die Vorstellung einer möglichen Synthese aus klösterlichen Idealen und humanistischen Ideen, doch stellte Müller deutlich deren selektive Rezeption heraus. Der von ihm verwendete Begriff „kulturelle Osmose“ deutet die Filterwirkung jener vielfältigen intellektuellen und sozialen Einbindungen der Humanisten

¹⁴ HAMM, Humanistische Ethik, S. 96–98, 126–142. STAUBER, Nürnberg und Italien, markiert (beiläufig) die radikale Gegenposition zu Machilek, indem er von Klosterhumanismus in Nürnberg bis auf eine gewisse Konformität neuplatonischer Interessen zwischen dem Kreis um Sebald Schreyer und der Frömmigkeitsbewegung nichts berichtet.

¹⁵ HAMM, Humanistische Ethik, S. 126f. Anm. 256a; näher ausgeführt in DERS., Hieronymus-Begeisterung, S. 139, 192f. Vgl. auch ebd., S. 221 mit Hieronymus als Personifikation der Synthese von *pietas* und *eruditio*: „Das Sinnbild eines Frömmigkeitsideals wird eins mit dem Sinnbild eines Wissenschaftsideals.“ Ein sprachlich-funktional bestimmter Humanismusbegriff klingt in dieser Überlegung ebenso an wie die Reduktion auf eine christliche Antike. Nicht von ungefähr werden bei dieser Verschmelzung weniger Horaz und kaum die lasziven Tibull, Catull, Ovid und Propertius zitiert; ebd., S. 194. Zur monastischen Frömmigkeitstheologie, deren Erforschung diese Modellbildung angeregt hat, ferner KÖPF, Monastische Theologie (S. 124: Begriffskritik); GANZER, Monastische Theologie.

im Kloster an und knüpft damit die Rezeption eng an den Gedanken der Transformation.¹⁶

Im Bemühen um eine konzeptionelle Ausformung des Begriffs Klosterhumanismus war somit zum Ende der 1980er Jahre ein wichtiger Punkt erreicht. Neben die Suche nach Humanisten und ihren Produkten war die stärkere Beachtung konkreter Rezeptions- und Produktionsbedingungen in einem Kloster, einer Stadt oder Landschaft getreten, hatte die Frage nach den Möglichkeiten und Verläufen der Wissensaneignung gegenüber dem Bemühen um Nachweise humanistischen Schaffens an Boden gewonnen.¹⁷ Zu den konkreten Rezeptionsbedingungen sind auch die strukturellen Vorgaben des Kloster- und Ordenslebens selbst zu zählen: Neben Freiheiten im Geflecht der monastischen Normen, bildungsoffenen oder bildungsfördernden Rahmenbedingungen gab es nicht wenige Hemmnisse des individuellen Bildungsstrebens im Kloster, zeigte sich eine Vielzahl mit diesem konkurrierender Frömmigkeitsideale, Observanzvorgaben oder schlichter Notwendigkeiten des Klosteralltags. Einmal mehr drängt sich angesichts dieser 1993 von Kaspar Elm formulierten Beobachtungen der Gedanke einer selektiven Rezeption zunächst klosterfremder Bildungsinhalte auf.¹⁸

Angesichts des Stichworts ‚Individualität‘ stellt sich beim Versuch der inhaltlichen Profilierung die Frage nach der Originalität des spätmittelalterlichen Klosterhumanismus. Ebenso wie der Begriff der Renaissance aus der spätmittelalterlich-frühmodernen Zeitdimension Burckhardtscher Prägung gelöst, ins Mittelalter zurück verschoben und ihre historische Einzigartigkeit in eine Kette zeitgebundener Renaissancen umgedeutet worden ist, hat sich auch der Komplex der erwachenden Individualität zusehends zu einer Debatte um das ‚wann‘ gewandelt, in der zurzeit das 12. Jahrhundert als entscheidende Umbruchszeit angesehen wird.¹⁹ Der Sog dieser Schwellenverschiebung der Renaissance und ihrer wichtigsten Implikationen in das hohe Mittelalter erfasst auch die Thematik des Klosterhumanismus. Der Begriff ‚Mönchshumanismus‘ wurde und wird in der Forschung für das 12. Jahrhundert insbesondere benutzt, um den „Anfang einer von Petrarca über die Humanisten reichenden Säkularisierung und intellektualistischen Relativierung des Mönchtums“ sowie als „in einigem bereits Petrarca und Erasmus vorwegnehmendes und doch tief von Hieronymus

¹⁶ MÜLLER, Humanismusrezeption Tegernsee, mit Modell S. 34. Vgl. auch unten S. 52f.

¹⁷ Die hierfür zu schlagende Brücke zwischen Geistesgeschichte und Landesgeschichte ist evident und methodisch wohl nicht so originell wie dies SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, S. 12, in der Einleitung seiner Studie herausstellt.

¹⁸ ELM, Monastische Reformen. Mit allgemeinerer Perspektive BECKER, Benediktinische Reformbewegungen. Aufschlussreich auch GANZER, Monastische Reform und Bildung.

¹⁹ Vgl. BENTON, Individuality and Conformity, S. 147. Zu den Grundlagen MELVILLE, Einleitende Aspekte, S. XXXVI mit Anm. 95 (wichtigste Literatur). Mit guten Gründen wendet sich SCHLOTHEUBER, Norm und Innerlichkeit, gegen zu hohe Erwartungen an die Möglichkeiten, das Individuelle im Spätmittelalter zu entdecken.

bestimmtes Intellektuellen-Ideal“ zu charakterisieren.²⁰ Freilich geht man hier zumindest partiell getrennte Wege. Es dominiert die Perspektive der Individualität, des persönlichen Lebensentwurfs, der nun verstärkt bei Protagonisten des hohen Mittelalters nachgewiesen wird. Dabei werden auch typisch humanistische Themen wie das der Freundschaft in frühere Zeiten transponiert.²¹ Diesem individuell-positiv gestimmten Spüren nach Mönchshumanisten steht ein skeptischer Befund für die Institution des hochmittelalterlichen Klosters gegenüber. Paradox mutet auf den ersten Blick Jean Leclercqs Urteil an, es habe im 10. bis 12. Jahrhundert eine monastische Kultur gegeben, nicht aber eigenständige „études monastiques“. Der Begriff der *studia* vertrete hier ein rein zweckgerichtetes, auf elementare Ausbildung der Mönche, nicht aber auf weiterreichende Bildung zielendes Programm.²² Im Hinblick auf den Humanismus bedeutet dies, dass zwar antike Texte bekannt waren und gelesen wurden, diese jedoch funktional und hierarchisch in den Wissenskosmos des Mönchtums eingebunden waren – als Grundausbildung, die den Zugang zu einer höher stehenden Kultur ermöglichte. Dabei war man sich des Verführungspotenzials der antik-heidnischen Texte bewusst.²³ Damit unterscheiden sich die Prämissen klösterlicher Bildung im Hochmittelalter nicht von denen des hier zu untersuchenden Spätmittelalters.

Der Antike ist im Mittelalter die Rolle des Artefakts mit stilistischem Vorbildcharakter beschieden, auf das man sich zu Legitimationszwecken beziehen kann. Zugleich birgt sie die historische und textliche Basis der christlichen Kultur und gewinnt daraus ein unanfechtbares Interesse. Die Fokussierung auf die *artes liberales* und die sprachliche Bildung machen die Antike zum Vehikel einer umfassenden Kulturkompetenz, wobei insbesondere für das 12. Jahrhundert zudem die Vermittlerrolle des römischen Rechts kaum übersehen werden kann. Im Spätmittelalter ändern sich hingegen Qualität und Intensität der Antikerezeption, in der das Latein demonstratives Mittel der Selbstbildung breiterer Kreise wird. Der Vorbildcharakter und die deutlich wahrgenommene historische Distanz geben der humanistischen Beschäftigung mit der Antike nun eine Dialogstruktur, in der die Alten als Gesprächspartner fungieren, von denen man innerweltliche Orientierung erhofft. Wenn man literarische Antikerezeption „nicht so sehr durch ihre Gegenstände als durch die Kommunikationsstruktur ihrer Vermittlung sowie die Sozial- und Wertstruktur ihrer Vermittler und

²⁰ VON MOOS, Abaelard, Heloise und ihr Paraklet, S. 582, 564; weitere Belege aus der Literatur ebd., S. 583 Anm. 55; ähnlich schon KANTOROWICZ, Wiederkehr, bes. S. 349–351.

²¹ RENER, Aelred von Rievaulx.

²² LECLERCQ, Les études dans les monastères du X^e au XII^e siècle, S. 115–117.

²³ LECLERCQ, L'humanisme des moines, bes. S. 81–83, 95–107. Der Beitrag bietet ein Panorama des Konflikts zwischen Spiritualität und Profanbildung sowie von dessen Lösung durch Hierarchisierung und Funktionalisierung von Benedikt bis Anselm von Canterbury. Er betont dabei den Aspekt der rechten Einstellung im Umgang mit heidnischen Texten. Ein guter Überblick bei KÖHN, Monastisches Bildungsideal. Zu diesen Themen vgl. ausführlicher unten Kap. II.2.1–3.

Empfänger bestimmt“ sieht,²⁴ so stellt das späte Mittelalter aufgrund des anderen Zuschnitts der Interessentengruppe und von deren Umgang mit den antiken Texten auch die Untersuchung des Klosterhumanismus in einen gegenüber dem 12. Jahrhundert gewandelten Zusammenhang.²⁵

1.3 Angewandte Methoden

Die hier nachgezeichnete schrittweise Konturierung des Problemfeldes erweckt den Eindruck eines fortschreitenden reflektorischen Bemühens in grundlegenden Fragen, das jedoch in der Gesamtbilanz der Forschungsbeiträge so nicht wiederzufinden ist. In ganz überwiegender Zahl liegen bis heute Einzelfalluntersuchungen vor, die sich in erster Linie um die Sammlung von Nachweisen zu Humanisten im klösterlichen Umfeld bemühen. Dabei variieren naturgemäß die Betrachtungsfelder von einzelnen Personen über Klöster und Klostergruppen bis hin zu lokalen oder landschaftlichen Rahmenseetzungen.²⁶ Dass die Summe dieser Einzelstudien kein nur annähernd vollständiges Bild der Thematik erbringt, liegt zum einen an der fehlenden geographischen Geschlossenheit der Untersuchungen. In weit stärkerem Maße ist hierfür aber das bereits erwähnte Fehlen einer grundlegenden Verständigung über Inhalt und Bewertung verantwortlich. Gerade in dieser für eine systematische Betrachtung des Phänomens ‚Humanismus im Kloster‘ zentralen Frage herrscht eine erstaunliche Beliebigkeit.

Methodisch dagegen kommt bislang übereinstimmend Altbewährtes zum Einsatz. Die Humanismusforschung ruht seit jeher auf einer Trias von Grundelementen, welche die Humanistenexistenz wesentlich ausmachen: 1. Die individuelle Aneignung humanistischer Prinzipien in Sprache und Verhalten, 2. die öffentliche Umsetzung dieser Grundhaltung in der Form der literarischen Produktion, 3. Pflege und Austausch dieser Grundhaltungen und ihrer Produkte im Kreise Gleichgesinnter. Aus diesen drei Säulen ergibt sich für den wissenschaftlichen Zugriff ein erprobtes Gerüst, in dessen Mittelpunkt das Erkennen des Humanisten an seinen Werken steht – ein primär literaturhistori-

²⁴ Walter RÜGG, Antikerezeption, in: LexMA 1 (1980) Sp. 711, zur Sache ebd., Sp. 711–713. In dieselbe Richtung weist HELMRATH, Antikerezeption, S. 29f. (Publikum), 36 („solidarischer Kenner“), 40 (gegen den Geschmack des Mehrheitspublikums).

²⁵ Man muss dabei nicht schon die Antike als Autoritäts-Ersatz der Humanisten gegen die Kirche und als Offensivimpuls eines liberalen Bürgertums aufbauen wie VON MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 55f., doch ist die Frage nach dem Bedarf durchaus zu stellen.

²⁶ Die Einzelstudien werden jeweils im konkreten thematischen Zusammenhang genannt und ggf. diskutiert. Ich verzichte daher hier auf ihre Zusammenstellung. Vgl. stellvertretend POSSET, Renaissance Monks, der zuletzt in einer verdienstvollen biographischen Blütenlese, aber ebenfalls ohne klare inhaltlich Konturierung, sechs „Klosterhumanisten“ der frühen Reformationszeit präsentiert. Ebd., S. 19–27 eine Zusammenstellung humanistisch aktiver Benediktiner und Zisterzienser dieser Zeit.

scher Ansatz also, der vor allem dem Gedanken der individuellen Bildung Rechnung trägt und vom literarischen Vermächtnis aus zur grundlegenden Geisteshaltung vorzudringen versucht. Diese Vorgehensweise ist schon durch den materiellen Aspekt der Überlieferung eng mit der Bibliotheksgeschichte verbunden, denn das Aufstöbern und Sammeln von Texten wie das eigene Publizieren benötigen buchstäblich Raum. Die Analyse der Buchbestände verheißt Einblicke in den intellektuellen Kosmos des Besitzers, zumal wenn diesem wie einem Niccolò Niccoli oder einem Konrad Mutianus Rufus an der Sammlung und Kritik von Texten alles, an eigener literarischer Produktion aber beinahe nichts lag.²⁷

Werk und Bibliothek reichen bei näherer Betrachtung indes als heuristische Grundpfeiler kaum aus, denn längst hat man sich von dem Bild einer solitären, politisch und weltanschaulich ungebundenen, „freischwebenden Humanistenexistenz“ verabschiedet, die in der Abgeschiedenheit der Studierstube selbstgenügsam produktiv ist – auch wenn Ikonographie und Briefsprache nachdrücklich das Gegenteil betonen, indem sie den Humanisten nach Art des ‚Hieronymus im Gehäus‘ modellieren und als forschenden Einzelgänger stilisieren.²⁸ In der gelehrten Kulturbewegung, als die sich der Humanismus emphatisch und in elitärem Selbstverständnis begreift, kommt indessen der Kommunikation eine vielschichtig ausgeprägte Bedeutung zu. Sie ist über den fachlichen Austausch hinaus konstitutiv für den Zusammenhalt einer literarischen Gemeinschaft, die zum Teil über enorme geographische Entfernungen ausgriff und im Inneren nicht über homogene soziale Bindungen in Form von Herkunft oder Stand verfügte.

1.3.1 Werke

Die Fixierung auf Autor und Werk als elementares Objektpaar jeglicher konkreten geistesgeschichtlichen Betrachtung führt im naheliegenden Verständnis zunächst zu einer Bestandsaufnahme literarisch aktiver Personen. Einmal mehr dem Bemühen um Erschließung und Nachweis verpflichtet, stehen solche Beiträge zum Klosterhumanismus im Ruch, einem überholten *viri illustres*-Prinzip zu huldigen – eine hier durchaus passende Form der historischen Imitation, stand doch dessen Schöpfer Hieronymus bei nicht wenigen Humanisten hoch

²⁷ Vgl. etwa mit Bezug auf Giovanni Pico della Mirandola GRAFTON, *Commerce with the Classics*, S. 104: „The serious humanist’s library not only mapped the intellectual territory he knew best but provided in its notes of acquisition and marginal annotations a record of the social and intellectual networks that sustained him.“ Die eigene Bibliothek fungiert zugleich als kulturelles Kapital; vgl. SCHIRRMEISTER, *Triumph des Dichters*, S. 146.

²⁸ Z. B. Albrecht Dürers Porträt des Erasmus (1526) oder Hans Burgkmairs d.Ä. Sterbebild des Konrad Celtis (1507). Vgl. dazu unten S. 68.

im Kurs. Die bloße Auflistung von Autoren und Titeln wurde jedoch zu Recht als Stagnation begriffen.²⁹

Intensive Auseinandersetzungen mit Einzelschriften oder Gesamtwerk eines Autors blieben dennoch selten. Sie konzentrieren sich vor allem auf das Œuvre des Johannes Trithemius. Versuche einer integralen Erfassung seiner Gedankenwelt von den Schriften her, etwa durch Klaus Arnold oder Noël Brann, werden durch punktuelle Studien zum Geschichtsschreiber bzw. Geschichtsfälscher oder zum Freund okkulten Wissens flankiert. Auch Johannes Butzbach hat vor allem dank seines Wanderbüchleins tiefer gehende Aufmerksamkeit erregt.³⁰

Höchst selten stehen solche Studien aber explizit unter der Leitfrage nach spezifisch humanistischen Elementen des Schaffens, und falls doch, dient die Historiographie als probater Zugang zu solchen Aspekten. So stellte Nikolaus Staubach über die Geschichtsfälschungen des Trithemius dessen historiographisches Grundverständnis überzeugend fest und konturierte zugleich die Grenzlinien zwischen den traditionell-mittelalterlichen Funktionen der Geschichtsschreibung und dem quellenkritischen Zugriff, der dem Humanismus aus modernem Wissenschaftsverständnis heraus unterstellt wird.³¹ Staubach setzte damit fort, was bereits Paul Joachimsohn in seinem berühmten Werk ‚Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus‘ begonnen und was seitdem nicht wenige Nachahmer im Detail gefunden hatte, ohne dass hier jedoch schon der Boden für eine vergleichende Betrachtung bereitet wäre.³²

In die Tiefe gehende Untersuchungen liegen ansonsten nur für zwei auch in humanistischem Sinne historiographisch aktive Mönche vor: für den Augsburger Benediktiner Sigismund Meisterlin (1435–nach 1497) aus der Feder Paul Joachimsohns³³ und für den Mainzer Hermannus Piscator († 1526). In minutiöser quellenkritischer Analyse zeigt Uta Goerlitz am Beispiel dieses Benediktiners und seiner nur fragmentarisch erhaltenen Chronik, wie ein „moderner“ Geschichtsschreiber des beginnenden 16. Jahrhunderts sein Werk konzipierte und konstruierte.³⁴ Das besondere Verdienst dieser Studie liegt darin, nicht nur die Quellen offen zu legen, aus denen Piscator schöpfte, sondern deren Verar-

²⁹ Als Argument für die Konzentration auf die Bibliotheksgeschichte benutzt von SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, S. 12 Anm. 6.

³⁰ Zu Trithemius und Butzbach ausführlich unten Kap. I.2 und III.2.

³¹ STAUBACH, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit.

³² In ähnlicher Richtung LEMKE, Tradition und humanistische Einflüsse; DORRER, Angelus Rumpfer; SCHREINER, Erneuerung durch Erinnerung; SCHMIDT, *Chronicon ecclesiasticum*; jetzt wegweisend der Sammelband ‚Diffusion des Humanismus‘.

³³ JOACHIMSOHN, Sigismund Meisterlin. Zu Meisterlin ausführlich unten Kap. III.1.

³⁴ GOERLITZ, Humanismus und Geschichtsschreibung, die Piscator methodisch „auf der Höhe seiner Zeit“ (S. 395) sieht. Dazu und zum Interesse der zeitgenössischen Historiographie an diesem Werk vgl. DIES., Überlieferung und Rezeption; DIES., *Accepi*; DIES., Mainzer Antiquitas.

beitung in den Mittelpunkt zu stellen. Hier muss sich das Postulat eines (quellen-)kritischen, gleichsam wissenschaftlichen Humanismus bewähren. Und in der Tat lassen sich bei dem Mainzer Mönch mit der gezielten Suche nach Quellen, dem sehr bewussten Umgang mit chronologischen Fragen und der sorgfältigen sachlichen Abwägung einander widersprechender Aussagen in den Quellen Parameter hierfür finden. Es wäre überaus wünschenswert, mit ähnlich detailreichen und reflektierten Studien eine verlässlichere Basis für die konkrete Aneignung und Umsetzung wissenschaftlich-humanistischer Techniken in monastischen Kreisen zu schaffen.

Dies ließe sich auch an anderen Themen und Gattungen untersuchen, doch ist hier das Interesse der historischen Forschung bislang weniger ausgeprägt. Insbesondere die Lyrik böte ein mögliches Studienfeld,³⁵ gehört doch die Dichtung nicht nur zu den wichtigen Indikatoren fortgeschrittener Sprachbeherrschung, sondern öffnet über ihren imitativen Charakter zugleich einen weiten Raum für Diskussionen über stilistische Autorität und inhaltliche Vorbildlichkeit – man denke an die 1501 von Manutius gedruckte und bis in entlegene Klosterbibliotheken vorgedrungene Sammlung der *poetae Christiani*, die Wertschätzung des Baptista Mantuanus (1448–1516) als christlicher Vergil und die heftigen Konflikte um den Stellenwert von Poesie, zumal antik-heidnisch.³⁶ Hier zeigt sich unübersehbar, wie sehr die Humanismusforschung auf die bewusst gebündelte Kompetenz von Historikern und Philologen angewiesen ist.

1.3.2 Bibliotheken

Bücher gelten gleichsam als das materielle Substrat der intellektuellen Ausrichtung, belegen allein durch ihr Vorhandensein Interesse an, vielleicht auch Beschäftigung mit ihnen. Diese Grundanschauung beherrscht auch die Humanismusforschung, angeregt durch konstant zu beobachtende Phänomene der humanistischen Bibliophilie und Sammelleidenschaft. Die Bestandsanalyse der Klosterbibliotheken als einer unverzichtbaren Komponente intellektueller Be-

³⁵ Einige Ausnahmen: JOACHIMSOHN, Meisterlin, S. 234, 244; GLONING, Gedichtsammlung des Abtes Wolfgang Mayr; OSWALD, Gedichte des Abtes Wolfgang Marius; KOTTKE, Zwei lateinische Gedichte zur Geschichte des Klosters Langnau (mit weitgehend historischer Analyse); MÜLLER/ZIESAK, Veit Bild, S. 41 (Brief in Gedichtform).

³⁶ Zu den *poetae Christiani* vgl. HERDING, Probleme des frühen Humanismus, S. 379. Baptista wird als *Vergilius neotericus* bezeichnet, vgl. u. a. Briefwechsel Wimpfeling S. 43f. Leben und Werk zuletzt bei MADRID CASTRO, *Baptistae Mantuani contra poetas impudice loquentes*, S. 95–102. Zu seiner Bewertung insgesamt ECHARD, *Eclogues Baptista Mantuanus*, S. 843: „Christian humanism is itself, of necessity, a fusion of classical and mediaeval and is a phenomenon as much of the Renaissance as of the Middle Ages. It implies accommodation, correction and continuation, all elements amply illustrated in the *Eclogues*.“ Vgl. auch LUDWIG, *Antike Götter und christlicher Glaube*, S. 5–9. Uta GOERLITZ bereitet eine Studie zur Eklogendichtung des Laacher Mönchs Jakob Siberti vor. Zu den Kontroversen um die Poetik vgl. unten S. 118–127.

tätigung im monastischen Rahmen bedarf daher nicht eigens der Rechtfertigung.³⁷

Dabei besitzt die Beschäftigung mit den Büchersammlungen unterschiedliche Funktionen. Die Bibliotheken der Klöster werden immer weniger nur als Horte der Überlieferung genutzt, sondern ihre Bestände zugleich nach Indizien für das Vor- und Eindringen neuer Gedanken durchmustert. Dies erscheint insbesondere dann als probater Ansatz, wenn das Interesse ganzen Klöstern gilt. Diese Erweiterung der Perspektive speist sich aus einer dreifachen Überlegung. Sie verknüpft zum Ersten die bekannte Bücherliebe der Humanisten mit dem Befund wachsender Sorgfalt bei der Pflege der Klosterbibliotheken im 15. Jahrhundert.³⁸ Sie schneidet zum Zweiten die Frage nach der Bereitstellung von Wissen für die literarische Verarbeitung an, wenn etwa Rolf Schmidt die gut bestückte und wohl geordnete Bibliothek als notwendige Grundlage humanistischer Betätigung postuliert und daher in den zeitgenössischen Buchbeständen die Quellen des Humanismus zu finden glaubt.³⁹ Hinter dieser heuristischen Überlegung steht insgesamt zum Dritten der überaus verlockende Gedanke, die Klosterbibliothek spiegele gleichsam den intellektuellen Kosmos des zugehörigen Konvents wieder.⁴⁰

An dieser Stelle sind jedoch Präzisierungen und methodische Vorbehalte angebracht. Die Musterung der Buchbestände, insbesondere das Aufspüren von

³⁷ Vgl. KRISTELLER, *Contribution*, S. 5–10, mit Betonung des engen Bezugs zwischen Bibliothek und Schule auch in den Orden. Nach BECKER, *Benediktinische Reformbewegungen und klösterliches Bildungsstreben*, S. 166, beginnen die Klosterbibliotheken bis Mitte des 15. Jahrhunderts „quantitativ in großer inhaltlicher Breite zu wachsen“, was auf eine Integration des Wissens hindeute. Vgl. auch SYDOW, *Sichtbare Auswirkungen*, S. 216–218.

³⁸ Zu beachten ist hier die Überlagerung mit Einflüssen, die der Klosterreform zugeschrieben werden. Etwa MACHILEK, *Klosterhumanismus in Nürnberg*, S. 13: „Der geistige Aufschwung in den Klöstern wird deutlich an der mit der Reform verstärkt einsetzenden Sorge um die Klosterbibliotheken.“ Ähnlich UNGER, *St. Michael*, S. 51, 58. Zum Überlagerungsproblem vgl. S. 104–106.

³⁹ SCHMIDT, *Reichenau und St. Gallen*, S. 24: „Kurzum: Handschriften sind nicht nur unsere wichtigsten und weitgehend einzigen Quellen zur Erforschung des Humanismus. Bibliotheksgeschichtliche Untersuchungen in Klöstern vermögen nicht selten Aufschluß über die Entwicklung des Humanismus auch deshalb zu geben, weil sie dessen Quellen aufdecken.“ Zum gesamten Gedankengang ebd., S. 20–24.

⁴⁰ Angewandt bei KIBRE, *Intellectual Interests*. Böck, *Kulturarbeit St. Mang*, S. 111, sieht die Bibliothek „... als elementare Komponente der von den Klöstern im Rahmen ihres Kulturprogramms geleisteten Bildungs- und Wissenschaftsarbeit am ehesten die jeweiligen geistigen Interessen und Betätigungsfelder eines Klosters zu erhellen vermag.“ IMBACH, *Philosophiehistorische Bedeutung*, S. 23, mit dem wichtigen Hinweis auf die einschränkenden konkreten Bedingungen. SCHMIDT, *Reichenau und St. Gallen*, S. 12f., spricht vorsichtiger von „Schlüsseln auf Bildungsstand, Interessen und Ideen einzelner Personen oder auch ganzer Gruppen.“ GRAFTON, *Commerce with the Classics*, S. 104, bezieht sich eindeutig auf Bibliotheken einzelner Humanisten und kann auf die weniger geformte Sammlung einer intellektuell inhomogenen Gruppe wohl nicht übertragen werden. Bibliothek und Geisteswelt des Werdener Mönchs Johannes Kruyshaer rekonstruiert akribisch FREITÄGER, *Johannes Cincinnius*. Gerade bei den Evidenzen für humanistische Interessen vermag die Studie jedoch nicht vollends zu überzeugen. Vgl. dazu die Rezension von Götz-Rüdiger TEWES, in: *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 73 (2002) S. 345f.

Wachstums- und Organisationsschüben in den Klosterbibliotheken, kann zweifellos Indizien für das Eindringen neuer Bildungsinhalte ins Kloster liefern, gegebenenfalls auch schon dessen verändernde Wirkung aufzeigen. Die Suche nach typisch humanistischen Inhalten und Provenienzen vermag zudem wohl Wege des kulturellen Austauschs offen zu legen. Aufschlussreich können dabei quantitative Schübe sein, vor allem aber damit einhergehende thematische Schwerpunktverlagerungen.⁴¹ Um aber verlässlich auf Zeiträume der Veränderung oder gar auf diese veranlassende Personen rückschließen zu können, bedarf es möglichst exakter Angaben über Erwerb und Provenienz der betreffenden Bücher. Eine einzeln stehende Katalogisierung der Buchtitel, wie sie die erhaltenen Bibliothekskataloge des späten Mittelalters zumeist bieten, reicht hier nicht aus.⁴² Dieser Prämisse hat die Forschung nicht immer hinreichende Beachtung geschenkt und im Eintrag eines der humanistischen Interessenssphäre zuzurechnenden Werkes in einem späten Katalog allzu bereitwillig Spuren von Klosterhumanismus sehen wollen.⁴³ Die Problematik von Textexistenz und Interesse gerade bei antiken Autoren zeigt sich deutlich an Vitruvs Werk *de architectura*, von dem in Melk und Fulda zwar für das Mittelalter jeweils eine Handschrift durch Katalogeinträge nachgewiesen werden kann, aber kein konkretes Exemplar zu identifizieren ist, geschweige denn Provenienz und Anschaffungsdatum.⁴⁴

⁴¹ DUFT, Bibliothekskataloge als Quellen der Geistesgeschichte, S. 192, betont wohl zu Recht das dynamische Moment: „Sie [die Bibliothekskataloge] zeigen objektiv wie ein Chronometer, was verschiedene Stände in verschiedenen Epochen schrieben und lasen, erwarben und aufbewahrten, inventarisierten und eventuell auch wieder verschleuderten.“ Vgl. dazu den breit abgesicherten Befund bei KIBRE, *Intellectual Interests*, S. 297, dass die neuen humanistischen Texte die Büchersammlungen ergänzten, nicht aber das vorhandene, oft mittelalterliche Büchergut ersetzen.

⁴² So schon GRAE, *Ordensreform und Literatur* S. 154f. Hilfreich wären Katalogserien in engen zeitlichen Abständen, doch bietet die Überlieferung dies höchst selten. Eine instruktive Ausnahme zeigt WEISSENBERGER, *Vinsternau als Bücherfreund*. Aufschlussreich sind auch Rechnungsbelege über Buchankäufe und Buchbindeaufträge, wie sie etwa für die Zisterzienserabtei Heilsbronn vorliegen, vgl. RUF, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, III.2, S. 205–208. Dass die bloße Inhaltsrekonstruktion einer Bibliothek für den Rückschluss auf die Gedankenwelt des Benutzers nicht genügt, wird deutlich in VOGEL/HAYE, *Die Bibliothek Konrad Peutingers*, S. 118, 125–128. Zur Vorsicht mahnt auch das Ergebnis der Teilrekonstruktion der Bibliothek des Konrad Celtis, die gerade für zeitgenössische Humanistica Lücken aufweist; HENKEL, *Bücher des Konrad Celtis*, S. 142.

⁴³ So jüngst SCHMID, *Klosterhumanismus*, der einen Katalog von 1631 in Teilen eng mit dem humanistisch genannten Aufschwung Pollings zu Beginn des 16. Jahrhunderts verknüpft und eine „unverkennbar humanistische Signatur“ entdeckt (S. 102). Die herangezogenen bibliographischen Angaben des Katalogs weisen indes nur die Druckdaten der Bände aus, nicht etwa das Jahr der Eingliederung in die Stiftsbibliothek. Vgl. die Beschreibung bei KELLNER/SPETHMANN, *Historische Kataloge*, S. 368 (Cbm Cat. 443). Ähnliche Ergebnisse bei VONSCHOTT, *Geistiges Leben im Augustinerorden*, S. 102, 117–121 (Bibliothekbestände). Aus einem Katalogfragment der Xantener Stiftsbibliothek von 1494 mit einigen antiken Autoren und zeitgenössischen Humanisten folgert Raymund Kottje, dass St. Viktor wie schon Emmerich, Geldern und Kleve zu den Hauptorten des Humanismus am Niederrhein zu zählen ist; KOTTJE, *Humanistenhandschriften in Xanten*, S. 93; DERS., *Humanistische und medizinische Interessen*.

⁴⁴ Vgl. SCHULER, *Vitruv im Mittelalter*, S. 339f.

Gegenüber dem direkten Rückschluss vom Buchkatalog auf die Bildungsinteressen in einem Konvent sind erhebliche Vorbehalte angebracht. Die jüngere Forschung hat gezeigt, dass eine Konventsbibliothek kaum als homogene Einheit mit gelenkter Anschaffungspolitik zu betrachten ist. Ein erheblicher Teil der Bestände stammte mitunter weder aus eigener Produktion noch aus gezielter Anschaffung. So findet sich in der Emmeramer Büchersammlung unter anderem der 110 Bände starke Nachlass des in Leipzig Graduierten Hermann Poetzlinger,⁴⁵ 51 Handschriften des Ex-Dominikaners Narcissus Pfister und die Privatbibliothek des Novizen Petrus Berckenmaier gelangten in die Regale von St. Ulrich und Afra in Augsburg,⁴⁶ während die Bibliothek des Nürnberger Katharinenklosters sogar zu mehr als der Hälfte aus Legaten der Insassen bestand.⁴⁷ Kräftig zugespitzt hat Klaus Graf den Buchbestand in Frauenklöstern sogar als „Summe der Sammlungen der einzelnen Nonnen, die Handschriften geschenkt bekamen oder in das Kloster mitbrachten, und der Buchgeschenke von Laien“ charakterisiert.⁴⁸ Schon diese Beispiele zeigen, wie bedingt nur eine inhaltliche Lenkung angenommen werden kann, insbesondere, wenn die Bibliothek nicht der Aus- und Fortbildung der Mönche zuarbeitete. Der Buchbestand eines Akademikers, der nach dem Studium in einen Orden eintrat, richtete sich nicht nach monastischen Schriftenkanones, sondern spiegelt den individuellen Bildungsgang und die persönlichen Neigungen des Novizen wider; er wird zum Gemeingut des Konvents zunächst nur in rechtlicher und materieller Hinsicht.⁴⁹ Das individuelle und zufällige Moment der Spender, Bibliothekare und Benutzer ist folglich zu bedeutend, als dass man in den Buchbeständen ein dokumentarisches, gleichsam objektives Geistesprofil eines Klosters erblicken könnte – zumal das Vorhandensein eines Buches nicht schon sei-

⁴⁵ BISCHOFF, St. Emmeram im Spätmittelalter, S. 167, 181; ebd. S. 168–171 zur Bibliothek des 1464–1466 ebenfalls in Leipzig studierenden späteren Abtes Johannes Tegernpeck, die im Kloster aufging. Vgl. FUCHS/MÄRTL, Literarisches und geistiges Leben, S. 913.

⁴⁶ SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, S. 48–51; GIER, Kirchliche und private Bibliotheken, S. 92. Zu Pfister vgl. MEUTHEN, Die alte Universität, S. 155. Ähnliche Zuwächse zeigen KURRAS, Klostersgeschichte im Spiegel der Bibliothek; WAGNER, Buchbestand Himmerod. In der Büchersammlung des Zisterzienserklosters Kaisheim gab es einen reichen Bestand antiker Texte, darunter Macrobius, Plato, Lucan, Vergil, Sallust, Ovids Fasten, Terenz, Cicero, Prudentius' Psychomachia und Priscian-Glossen. Sie stammten aus einer Schenkung, die der Pfarrer Gerungus von Reimlingen zu Beginn des 14. Jahrhunderts dem Kloster in der Absicht gemacht hatte, *ut fratres litterati in eodem domo crebra illius inspectione egregii predicatoris et apostoli Pauli eruditione salubri et melliflua doctrina informetur*; RUF, Mittelalterliche Bibliothekskataloge III. 1, S. 132f. Eine Liste der Bücher, die Veit Bild 1504 mit in das Augsburger Ulrichskloster brachte, bei POSSET, Renaissance Monks, S. 138 mit Anm. 21.

⁴⁷ HASEBRINK, Tischlesung und Bildungskultur, S. 197.

⁴⁸ GRAF, Ordensreform und Literatur, S. 131.

⁴⁹ Das gilt insbesondere auch infolge des von der Reform eingeschränkten Verbots von Privatbesitz. Vgl. dazu SYDOW, Sichtbare Auswirkungen, S. 217.

ne Benutzung garantiert.⁵⁰ Es gilt also die euphorischen Erwartungen der Bibliotheksanalyse in bescheidenere Bahnen zu lenken.⁵¹

1.3.3 Personennetze

Die dritte Grundperspektive der Humanismusforschung, das Funktionieren sozialer Netze, ist wiederum am Beispiel des Hermannus Piscator gut zu illustrieren. Seine Mainzer Chronik ist das Produkt einer wohlmeinenden Kontroverse über die Ursprünge der Stadt zwischen Piscator und seinem Johannisberger Ordensbruder Petrus Sorbillo (Slarpus). Die gemeinsame regionale und religiöse Verwurzelung sowie das Interesse an der Historiographie wirken als schöpferischer Motor. Es zeigt sich ein regional verankertes Personengeflecht mit gemeinsamen Vorlieben, ein literarisch-historischer Mönchszirkel, in dem man miteinander kommuniziert und sich wechselseitig anregt. Wie weit hierfür die Bezeichnung ‚humanistisch‘ zutrifft, ist noch zu klären und erst recht, inwieweit hierin zusätzlich eine spezifisch benediktinische Ausprägung des Humanismus erkennbar wird.⁵²

Die Kenntlichmachung regionaler und lokaler Humanismen stellt zunächst den legitimen Versuch dar, den nur unscharf umrissenen Gegenstand einzugrenzen, ihn durch eine geographisch limitierte Betrachtung auch im Zugriff auf die Quellen praktikabel zuzuschneiden.⁵³ Zweifellos befördert die Nähe zu-

⁵⁰ Die in diesen Beobachtungen gründende Skepsis, mittels Auswertung von Bibliothekskatalogen dem geistigen Leben schnell auf die Spur zu kommen, hat sich insgesamt weitgehend durchgesetzt. Vgl. GRAF, Ordensreform und Literatur, S. 117, 122, 127–131, 139, 153, 157 sowie HAUKE, Tischlesung Tegernsee. STAUBACH, Reform aus Tradition, S. 179: „Überdies kann auch eine gutdokumentierte Konventsbibliothek für sich genommen schon deshalb nicht als repräsentativer Spiegel devoter Sammelinteressen und -prinzipien gelten, weil ihr Wachstum in der Regel nicht nur durch planmäßige Abschreib- und Aquisitionsbemühungen, sondern auch durch Zufallserwerbungen bedingt gewesen ist.“ FUCHS, Die Bibliothek des Augustiner-Chorherrenstifts St. Mang, S. 76: „Auffällig ist der Befund, daß die meisten erhaltenen Wiegendrucke durch Vermächtnis oder Schenkung in die Büchersammlung von St. Mang gelangten und nicht durch gezielte Erwerbpolitik eines Bibliothekars. Dies hat eine gewisse Zufälligkeit zur Folge; Dubletten, selbst Tripletten sind zu konstatieren ... Man sollte sich also hüten, aus dem Inhalt der Wiegendrucke vorschnell Rückschlüsse auf die geistigen Interessen der wenigen Chorherren des 16. Jahrhunderts zu ziehen.“ Fuchs kann dies durch das Fehlen von Benutzungsspuren an juristischen und medizinischen Büchern nachweisen, die dennoch in den Erwerbsnotizen als nützlich und als *decor bibliothecae* gefeiert werden (S. 73f., 76).

⁵¹ Hieraus ergeben sich Abstriche an den Bewertungen etwa bei MACHILEK, Klosterhumanismus in Nürnberg; FIALA, Humanistische Frömmigkeit in der Abtei Neresheim, S. 115f.; ZOEPFEL, Otto-beuren und der Humanismus, 207f.; SCHMID, Klosterhumanismus, S. 102.

⁵² GOERLITZ, Humanismus und Geschichtsschreibung. Vgl. dazu die Rezension des Verfassers in H-Soz-u-Kult. Humanities, Sozial- und Kulturgeschichte. Forum im H-Netz, Mai 2000 (URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensio/buecher/2000/muha0700>). Zum Briefwechsel Sorbillo – Piscator nochmals GOERLITZ, Mainzer Antiquitas, S. 158–167.

⁵³ In diesem Sinne ist die landschaftliche Gebundenheit zu verstehen, die SCHMIDT, Reichenau und St. Gallen, S. 16f., anführt. Sammlungen wie die von RICHTER, Schriftsteller der Benedikti-