

# „Principium professionis nostrae quemadmodum uel unde descenderit, primum debetis agnoscere.“

Zum historischen Selbstverständnis der *Devotio moderna*

von Aloysia Jostes

„Große und wunderbare Werke der Kraft Gottes haben sich, wie wir erkennen, in unseren Tagen und in der jüngsten Vergangenheit ereignet; wir sehen, wie sie sich vor unseren Augen ringsum überall mehren, sich ausbreiten und fortwährend neu geschehen. [...] Man findet nämlich in dieser ganzen Provinz kaum eine Stadt oder einen Ort, wo nicht ringsherum Klöster oder Gemeinschaften und sehr viele andere Devotenhäuser entweder neu gegründet oder aus alten Einrichtungen reformiert worden sind. Denn, wie wir schon des Öfteren ausgeführt haben, zum gegenwärtigen Zeitpunkt zählen wir über achtzig reformierte Klöster unseres Ordens in siebzehn Diözesen, die in das Generalkapitel von Windesheim inkorporiert und darin vereinigt worden sind und die [...] unser ganzes Vaterland und alle seine Bewohner durch die Gestaltung ihres neuen Lebens und durch das Licht der göttlichen Gnade innerlich erleuchten. [...] Ähnlich wirken in ihrem Stand die Väter, Brüder und Schwestern der devoten Gemeinschaften, die aus dem Herr-Florens-Haus in Deventer hervorgegangen sind, mehr als fünfzig an der Zahl, und die mehr als einhundert Tertiärgemeinschaften, die aus derselben Wurzel und demselben Spross hervorgegangen sind: Niemals geben sie sich dem Müßiggang hin, sondern sie mühen sich fleißig wie die Bienen um ihr eigenes Heil und um die Gewinnung von Seelen; so bringen sie vielfältige und unvergängliche Frucht. [...] Schauen wir auch darauf, wie viele Menschen beiderlei Geschlechts, die in der Welt leben, mit jenen freundschaftlich verbunden und durch sie von der Eitelkeit der Welt bekehrt und zu einem besseren Leben [...] hingeführt worden sind.“<sup>1</sup>

So resümiert der Windesheimer Chronist Johannes Busch in einer eindrücklichen Wachstumsbilanz, mit der er den ‚*Liber de origine devotionis modernae*‘ beschließt, den gewaltigen Ausbreitungserfolg der *Devotio moderna*. Diese Erfolgsgeschichte,

---

<sup>1</sup> Vgl. Johannes Busch, *Liber de origine devotionis modernae*, cap. 47, in: Karl Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, Halle 1886, 372–374; ähnlich *Liber de origine devotionis modernae*, Prolog, 245f.; cap. 2, 255f.; *Liber de viris illustribus*, ed. Grube, cap. 15, 41f. Ferner Petrus Impens, *Chronicon Bethleemiticum I* 12, 3 (Wien, ÖNB, 12816), fol. 26<sup>r</sup>/<sub>v</sub>, ed. John van Engen, *A Brabantine perspective on the origins of the Modern Devotion. The first book of Petrus Impens' 'Compendium decursus temporum monasterii christifere Bethleemitice puerpere'*, in: Werner Verbeke u. a. (Hg.), *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux*, Bd. 1: *Devotio Windeshemensis*, Leuven 1992, 3–78, hier 53f.



die Busch einer „Neuevangelisation des ‚*totus Almanicus orbis*‘<sup>2</sup> gleichsetzt, geht zurück auf das Wirken des Bußpredigers Geert Grote aus Deventer.<sup>3</sup> Ihn preist schon 1421 der aus dem Kloster Windesheim stammende, als Bibelübersetzer und Hymnendichter bekannte Johannes Scutken († 1423) in der Nachfolge des angelsächsischen Missionars Willibrord († 739), der die Friesen zum Christentum bekehrt und das Bistum Utrecht gegründet hatte, als zweiten Apostel des Bistums Utrecht.<sup>4</sup> Denn nachdem das Bistum unter Willibrord eine erste Blütezeit erlebt hatte, war es Geert Grote, der es erneut in ein goldenes Zeitalter führte. Seine Schüler gründeten zahlreiche geistliche Häuser – einerseits fromme Gemeinschaften von Männern und Frauen, andererseits Klöster der Windesheimer Kongregation. Deutlicher als der Dichter führt Johannes Busch drei devote Lebensformen auf das Wirken des Geert Grote zurück. Dies sind die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, die Chorherren und Chorfrauen der Windesheimer Kongregation sowie auch die Tertiaren- und Tertiariessengemeinschaften,<sup>5</sup> die

<sup>2</sup> Vgl. Nikolaus Staubach, Das Wunder der Devotio moderna. Neue Aspekte im Werk des Windesheimer Geschichtsschreibers Johannes Busch, in: Anton J. Hendrikman u. a. (Hg.), Windesheim 1395–1995. Kloosters, teksten, invloeden. Voordrachten gehouden tijdens het internationale congres „600 jaar Kapittel van Windeheim“ 27 mei 1995 te Zwolle, Nijmegen 1996, 170–185, hier 171f.

<sup>3</sup> Vgl. Theodore P. van Zijl, Gerard Groote, ascetic and reformer (1340–1384), Washington 1963; Georgette Épiney-Burgard, Gérard Grote (1340–1384) et les débuts de la dévotion moderne, Wiesbaden 1970.

<sup>4</sup> Titus Brandsma, Twee berijmde levens van Geert Groote, in: Ons geestelijk erf 16 (1942), 5–51, 32–37 (Edition des ‚Dictamen rigmicum‘), hier bes. V. 1–6: *Traiectensis dyocesis ymnum canens sis hylaris, / que grata patri luminum per willibrordum inclitum. / Ipse cum celum petiit, te solam non deseruit, / linquens post se egregios patres necnon discipulos. / Hiis assumptis cum patribus, novus nascitur filius / diebus hiis novissimis, gerardus venerabilis.* Ferner V. 231–234; danach Wilhelm Vornken, Epistola de prima institutione monasterii in Windesem, ed. Jacobus G. R. Acquoy, Het klooster te Windesheim, 3 Bde., Utrecht 1875–1880 (Nachdruck Leeuwarden 1984), Bd. 3, 235–255, hier 237f.; Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis, met akten en bescheiden betreffende dit fraterhuis, ed. Michael Schoengen, Amsterdam 1908, 5. Vgl. auch Koen Goudriaan, De derde orde als onderdeel van de Moderne Devotie, in: Ons geestelijk erf 74 (2000), 5–32, hier 13; Bertram Lesser, Johannes Busch, Chronist der Devotio moderna. Werkstruktur, Überlieferung, Rezeption, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 87–89.

<sup>5</sup> Vgl. Carolus van der Wansem, Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400, Leuven 1958; Ulrich Hinz, Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium, Tübingen 1997; Gerhard Faix, Gabriel Biel und die Brüder vom Gemeinsamen Leben. Quellen und Untersuchungen zu Verfassung und Selbstverständnis des Oberdeutschen Generalkapitels, Tübingen 1999; Wolfgang Leesch/Ernest Persoons/Anton G. Weiler (Hgg.), *Monasticon Fratrum Vitae Communis*, 3 Bde., Brüssel 1977–2004; Anton G. Weiler, Volgens de norm van de vroege kerk. De geschiedenis van de huizen van de broeders van het Gemene Leven in Nederland, Nijmegen 1997; Gerhard Rehm, Die Schwestern vom Gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums, Berlin 1985; Anne Bollmann, Frauenleben und Frauenliteratur in der Devotio moderna. Volkssprachige Schwesternbücher in literarhistorischer Perspektive, Groningen 2004, 18–172; Regnerus R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden 1968; John van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the world of the later Middle Ages*, Philadelphia 2008; Acquoy, Klooster (wie Anm. 4); Wilhelm Kohl/Ernest Persoons/Anton G. Weiler (Hgg.), *Monasticon*



eine mittlere Stellung zwischen den beiden vorgenannten Einrichtungen einnahmen.<sup>6</sup>

Die devote Frömmigkeitsbewegung entstand zu einer Zeit, die durch grundlegende Veränderungen des religiösen Lebens gekennzeichnet war. Im 14. und 15. Jahrhundert etablierten sich wie zu keiner anderen Zeit zahlreiche neue Orden, Kongregationen und Reformbewegungen. Um sich einerseits gegen die große Konkurrenz zahlreicher frommer Gemeinschaften behaupten zu können und um andererseits im ständigen Wechsel von Erneuerung und Niedergang, von dem die Geschichte der Orden ein beredtes Zeugnis gibt, den Bestand der Gemeinschaft sichern zu können, wurden die Rückbesinnung auf die Anfänge der eigenen Gemeinschaft und die Fixierung eines eigenen historischen Bewusstseins zu überlebenswichtigen Faktoren. Deshalb wurden in vielen devoten Gemeinschaften schon frühzeitig Werke verfasst, die den „Gemeinsinn“ und das aus diesem resultierende identitätssichernde Wissen bewahrten und so den eigenen Standort und das eigene historische Bewusstsein reflektierten. Diesem Zweck dienten die Lebensbeschreibungen der Gründerväter der *Devotio moderna*, die Geschichten einzelner devoter Gemeinschaften und schließlich breit angelegte kloster-, verbands- und ordensgeschichtliche Werke.

Trotz vielfältiger Gestaltungsformen erfüllten die devoten Geschichtswerke gleichermaßen formative wie normative Funktionen. Denn die Verfasser dieser Werke gaben sowohl Antwort auf die Frage nach der Herkunft der eigenen Gemeinschaft als auch auf die Frage nach der rechten, vorbildlichen Gestaltung devoten Lebens. Dabei war die Verquickung von erbaulich-biographischen und historiographischen Elementen, die die devoten Geschichtswerke bestimmten, außerordentlich nützlich. Gerade die in den Hausstatuten und der Ordensregel sowie die in den devoten spirituellen Schriften theoretisch formulierten Anweisungen zur devoten Lebensgestaltung konnten besonders einprägsam und anschaulich anhand des konkreten Beispiels einzelner Konventualen aus dem nahen Umfeld vermittelt werden. Durch die stete Weitergabe und Verinnerlichung dieser Ideale sollte der Eifer der Gründungsphase über die Zeiten hinweg lebendig erhalten werden. Insofern wirkte die Rückbesinnung auf die Vergangenheit sowohl stabilisierend als auch kontinuierkeitsbildend und diente dadurch als Verpflichtung für die Zukunft.

---

Windeshemense, 4 Bde., Brüssel 1976–1984; Florence W.J. Koorn, Het kapittel van Utrecht, in: Windesheim 1395–1995 (wie Anm. 2), 131–142; Koen Goudriaan, De derde orde van Sint Franciscus in het bisdom Utrecht. Een voorstudie, in: Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis 1 (1998), 205–260; Ders./Thom Mertens (Hgg.), De derde orde van Franciscus in het bisdom Utrecht. Lezingen van het symposium op 8 oktober 1999 te Amersfoort georganiseerd door de mediëvistenkring van de Vrije Universiteit Amsterdam, in: *Ons geestelijk erf* 74 (2000), 5–180; Sabrina Corbellini/Hildo van Engen (Hgg.), De derde orde op orde. Balans van het onderzoeksproject naar de derde orde van Sint Franciscus in het middeleeuwse bisdom Utrecht, in: *Trajecta* 14 (2005), 129–228; Madelon van Luijk, *Bruiden van Christus. De tweede religieuze vrouwenbeweging in Leiden en Zwolle 1380–1580*, Amsterdam 2003; Hildo van Engen, *De derde orde van Sint Franciscus in het middeleeuwse bisdom Utrecht. Een bijdrage tot de institutionele geschiedenis van de Moderne Devotie*, Hilversum 2006.

<sup>6</sup> Vgl. Rudolf Th. M. van Dijk, Het Kapittel van Windesheim 1395–1995. Terugblik en vooruitzicht, in: Hendrikman, *Windesheim 1395–1995* (wie Anm. 2), 1–9, hier 6f.



Während aus den Drittordensgemeinschaften nur eine geringe Anzahl von Chroniken bekannt ist,<sup>7</sup> entstanden sowohl in den Häusern der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben<sup>8</sup> als auch in den Klöstern der Windesheimer Kongregation<sup>9</sup> eine Vielzahl historiographisch-biographisch ausgerichteter Schriften. Aus den zahlreichen Beispielen devoter Historiographie ragen einige Werke hervor, denen eine übergeordnete Perspektive zueigen ist. Dies sind das ‚Chronicon Windeshemense‘ des Johannes Busch, das ‚Primordiale monasterii canonicorum regularium Rubeae Vallis‘ des Johannes Gielemans, das ‚Venatorium sanctorum ordinis canonici‘ des Johannes Mauburnus sowie das ‚Chronicon Bethleemiticum‘ des Petrus Impens. Diese Werke wurden in einem Zeitraum von etwa sechs Jahrzehnten – von der Mitte des 15. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts – allesamt in Klöstern der Windesheimer Kongregation abgefasst.<sup>10</sup> Da die Autoren bei der Erörterung des Ursprungs der Devotio moderna, der Geschichte des *ordo canonicus* und des darin aufgehenden Windesheimer Klosterverbandes zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, dokumentieren sie in ihren Schriften den Wandel des Selbstverständnisses und Selbstbildes innerhalb der devoten Bewegung. Es ist zu fragen, warum Werke mit

<sup>7</sup> Vgl. Gerrit Verhoeven, De kronieken van twee Delftse tertiarijconventen, in: Goudriaan/Mertens (Hgg.), *Derde orde* (wie Anm. 5), 105–152; Sabrina Corbellini, *Mannenregels voor een vrouwenwereld. De spirituele opvoeding van zusters in derde-orde-gemeenschappen*, in: Dies./Van Engen (Hgg.), *Derde orde* (wie Anm. 5), 177–192, hier 178–181, 191 f.; ferner Goudriaan, *Derde orde* (wie Anm. 4), 22–22, 28.

<sup>8</sup> Vgl. mit einem Überblick John van Engen, *The virtues, the brothers, and the schools. A text from the Brothers of the Common Life*, in: *Revue Bénédictine* 98 (1988), 178–217; Wybren Scheepisma, ‚Verzamelt de overgebleven brokken, opdat niets verloren ga.‘ Over Latijnse en Middelnederlandse levensbeschrijvingen uit de sfeer van de Moderne Devotie, in: Paul Wackers u. a. (Hg.), *Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam 1996, 211–238, 334–346; Ders., ‚For hereby I hope to rouse some to piety.‘ *Books of Sisters from convents and sister-houses associated with the Devotio moderna in the Low Countries*, in: Lesley J. Smith/Jane H. M. Taylor (Hgg.), *Women, the Book and the Godly*, Cambridge 1995, 27–40; Ders., *Zusterboeken. Bijzondere bronnen voor de Moderne Devotie*, in: *Jaarboek voor vrouwengeschiedenis* 16 (1996) 153–170; Anne Bollmann, *Weibliches Frömmigkeitsleben am Rande der Neuzeit. Volkssprachliche Schwesternbücher als Deutungsmuster sozialer und literarischer Kommunikation in den Frauengemeinschaften der Devotio moderna*, in: Nine Miedema/Rudolf Suntrup (Hgg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. u. a. 2003, 738–753; Dies., *Frauenleben* (wie Anm. 5), 173–456.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1); Staubach, *Wunder* (wie Anm. 2); Lesser, *Johannes Busch* (wie Anm. 4); Ludó Jongen/Wybren Scheepisma, *Wachten op de hemelse bruidegom. De Diepenveense nonnenviten in literairhistorisch perspectief*, in: Thom Mertens u. a. (Hg.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam 1993, 295–317, 467–476; Wybren Scheepisma, *Deemoed en devotie. De koorvrouwen van Windesheim en hun geschriften*, Amsterdam 1997, 121–152, 240–245, 306–314; Thom Mertens, *Het Diepenveense zusterboek als exponent van gemeenschapstichtende kloosterliteratuur*, in: Wybren Scheepisma/Ton Hendrikman (Hgg.), *Het ootmoedig fundament van Diepenveen. Zeshonderd jaar Maria en Sint-Agnesklooster 1400–2000*, Kampen 2002, 77–94, 141–143, 165 f.; Bollmann, *Frauenleben* (wie Anm. 5), 457–592, 609–615 zum Schwesternbuch aus dem Chorfrauenkloster Diepenveen.

<sup>10</sup> Vgl. Aloysia Jostes, *Die Historisierung der Devotio moderna. Verbandsbewusstsein und Selbstverständnis in der Windesheimer Kongregation*, Groningen 2008.



einem so übergeordneten, umfassenden Anspruch ausschließlich im monastischen Zweig der *Devotio moderna* entstanden und warum dort ganz unterschiedliche Erklärungsmodelle für das eigene „Gewordensein“ entwickelt wurden. Um diese besondere Leistung würdigen zu können, ist auch danach zu fragen, wie die Brüder vom gemeinsamen Leben sich innerhalb der devoten Bewegung einordneten und warum dort keine vergleichbar umfassenden historiographischen Arbeiten entstanden.

Die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben repräsentierten die ursprüngliche Form der devoten Lebensweise. Im Mittelpunkt stand das Leben in der Gemeinschaft Gleichgesinnter, verbunden mit täglicher Lesung und Handarbeit, dem Verzicht auf Privatbesitz, gegenseitigen Ermahnungen und der freiwilligen Unterordnung unter einen Oberen. Obwohl diese Lebensweise deutliche Ähnlichkeiten zu einem klösterlichen Leben aufwies, grenzten sich die Brüder und Schwestern davon ab, indem sie auf die Profess, das verpflichtende Gelübde von Armut, Keuschheit und Gehorsam den Oberen gegenüber bewusst verzichteten. In dieser Lebensform zwischen der Geistlichkeit und dem Ordensstand einerseits und dem weltlichen *Laiantum* andererseits<sup>11</sup> sahen viele Religiöse eine Konkurrenz im Anspruch auf ihren *status perfectionis*, der für den einfachen Christen unerreichbar war. Im Kampf um die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der devoten Lebensweise verfassten die Brüder vom gemeinsamen Leben eine Fülle an Verteidigungsschriften,<sup>12</sup> in denen sie die Grundlagen ihres devoten Lebensmodells erarbeiteten und so sich und anderen über ihr Selbstverständnis Rechenschaft ablegten. Während zunächst auf der Grundlage juristischer Fachgutachten die Abwehr der Kritik im Vordergrund stand, entwickelten die Brüder im Lauf der Zeit ein neues Selbstbewusstsein, und der apologetische Aspekt ihrer Schriften trat immer mehr zurück.

<sup>11</sup> Vgl. Kaspar Elm, Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: *Ons geestelijk erf* 59 (1985), 470–496; Ders., *Vita regularis sine regula*. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums, in: František Šmahel/Elisabeth Müller-Luckner (Hgg.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, München 1998, 239–273; John van Engen, Friar Johannes Nyder on laypeople living as religious in the world, in: Franz J. Felten/Nikolas Jaspert (Hgg.), *Vita religiosa im Mittelalter*. Festschrift für Kaspar Elm, Berlin 1999, 583–615; Nikolaus Staubach, *Sine votis et regula*. Der Rangstreit der geistlichen Lebensformen in der *Devotio moderna*, in: Gert Melville/Anne Müller (Hgg.), *Regula sancti Augustini*. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, Paring 2002, 539–580; Ders., *Zwischen Kloster und Welt? Die Stellung der Brüder vom gemeinsamen Leben in der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. Mit einem Anhang: Neue Quellen zum Grabow-Konflikt, in: Ders. (Hg.), *Kirchenreform von unten*. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben, Frankfurt a. M. u. a. 2004, 368–426.

<sup>12</sup> Vgl. Theo Klausmann, *Consuetudo consuetudine vincitur*. Die Hausordnungen der Brüder vom gemeinsamen Leben im Bildungs- und Sozialisationsprogramm der *Devotio moderna*, Frankfurt a. M. u. a. 2003, 95–139.



Ein herausragendes Beispiel dafür ist der um 1469/70 verfasste ‚Tractatus de communi vita clericorum‘ des Gabriel Biel,<sup>13</sup> der, in der Tradition früherer Verteidigungsschriften,<sup>14</sup> eine umfassende Einführung in die Geschichte und Gestaltung der devoten Lebensweise der Brüder vom gemeinsamen Leben bietet. In einem historischen Abriss leitet Biel die Begründung der *vita communis* aus der Zeit der Urkirche<sup>15</sup> her und verfolgt, wie Geert Grote und seine Schüler diese Lebensform erneut belebten. Ausgehend von der Frage nach dem Ursprung der *vita communis* beschreibt er die eigene Lebensform als *ordo apostolorum vel discipulorum Christi vel sancte primitive matris ecclesie*. Dabei verwendet er den Begriff *ordo*, Augustinus folgend, in der Bedeutung „Form eines ehrenhaften und geordneten Lebens“ (*modum vel forma alicuius honeste et ordinate vite*).<sup>16</sup> Damit grenzt Biel die devote Lebensform von monastischen „Orden“ ab, in denen diejenigen, die ihnen angehören, nach der feierlichen Profess und der Annahme des Ordensgewandes als *religiosi* bezeichnet werden. Um die Richtigkeit dieser differenzierten Verwendung des Begriffs *ordo* zu bekräftigen, verweist Biel auf die Ausführungen des Johannes Gerson, der zur Verteidigung der Lebensform der Brüder vom gemeinsamen Leben auf dem Konstanzer Konzil in ähnlicher Weise den Begriff *religio* verwendet hatte.<sup>17</sup> In Anlehnung an die Argumentation Gersons bezeichnet Biel als einzig wahre *religio* jene, der Christus selbst auf vollkommenste Weise gefolgt sei. Obwohl, so fährt Biel fort, die heiligen Väter nicht ohne göttliche Inspiration Orden gegründet hätten, so sei doch jener *ordo*, den Christus selbst gestiftet habe, herausragend. Wäre dieser von den Menschen in seiner Vollkommenheit bewahrt worden, wäre es nicht notwendig gewesen, verschiedenartige Orden zu gründen.<sup>18</sup> Dem vermeintlichen Vorzug, dass der Eintritt in einen monastischen Orden den Verdienst vor Gott mehre und einen höheren Status verleihe, stellt Biel die Vollkommenheit gegenüber, in der Freiheit des

<sup>13</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 60–67, 347–368 (Edition); Gerhard Faix, Die Brüder vom Gemeinsamen Leben in Süddeutschland, in: Staubach, Kirchenreform (wie Anm. 11), 324–339, hier 328–332; Klausmann, Consuetudo (wie Anm. 12), 130–134. Der ‚Tractatus de communi vita clericorum‘ wird im folgenden nach der von Gerhard Faix erarbeiteten Ausgabe zitiert, sie ist der von Wilfrid Werbeck besorgten Edition vorzuziehen; Wilfrid Werbeck, Gabriel Biels ‚Tractatus de communi vita clericorum‘, in: Ulrich Köpf/Sönke Lorenz (Hgg.), Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben, Stuttgart 1998, 137–154.

<sup>14</sup> Vgl. besonders Albert Hyma, Het traktaat ‚Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium‘ door Gerard Zerbolt van Zutphen, in: Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht 52 (1926), 1–100; John van Engen, Devout communities and inquisitorial orders: The legal defense of the New Devout, in: Staubach, Kirchenreform (wie Anm. 11), 44–101; Van Engen, sisters (wie Anm. 5), 84–118.

<sup>15</sup> Der Rückgriff auf die Urkirche ist bei Orden und Semireligiosengemeinschaften eine verbreitete Methode zur Definierung des eigenen Selbstverständnisses, vgl. Marie-Humbert Vicaire, L’imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants, Paris 1963; Hans-Jürgen Derda, Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit, Köln u. a. 1992; Klaus Schreiner, Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihre Institutionalisierung im augustiniisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters, in: Melville/Müller, Regula sancti Augustini (wie Anm. 11), 1–47; ferner Gordon Leff, The apostolic ideal in later medieval ecclesiology, in: The Journal of Theological Studies, N.S. 18 (1967), 58–82.

<sup>16</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 347.

<sup>17</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 348f.

<sup>18</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 349.



christlichen Gesetzes unter dem einzigen Abt Christus zu leben. Dass die Brüder trotz dieser deutlichen Abgrenzung vom Ordenswesen dennoch einige der dort üblichen Gebräuche übernommen haben, soll, so hofft Biel, nicht in irgendeiner Weise anstoßerregend sein, sondern vielmehr der Erbauung dienen. Denn es sei durchaus statthaft, wie ein Mönch zu leben, ohne selbst Mönch zu sein.<sup>19</sup> Diese Lebensform, die Biel in der Tradition des Gerhard Zerbolt von Zutphen als *medius status vivendi* bezeichnet, eröffnet auch denen einen Weg zum Heil, denen der Eintritt in ein Kloster einerseits nicht zuträglich ist, denen aber andererseits das Leben in der Welt zu unsicher erscheint.<sup>20</sup>

In einem weiteren Argumentationsschritt führt Gabriel Biel die eingangs gestellte Frage nach dem Ursprung der *vita communis* aus. Er beschreibt das brüderliche Zusammenleben der Apostel, dessen Charakteristikum die Gütergemeinschaft war, als nachahmenswerten *status perfectissimus* und betont, dass diese Lebensform von Papst Clemens I. († 97) allen Klerikern empfohlen worden sei. Diese *forma primitiva ecclesie* diene den Brüdern vom gemeinsamen Leben als Vorbild für ihr eigenes Zusammenleben.<sup>21</sup> Im Rahmen einer *commendatio communis vite* benennt Biel, noch auf vorchristliche Traditionen zurückgreifend, Zeugen und Vorbilder des gemeinsamen Lebens. Besonders ausführlich stellt er die Bemühungen Augustins heraus, die *vita communis* gemeinsam mit den ihn umgebenden Klerikern zu erneuern und zu fördern. Zwar wurde das gemeinsame Leben der Kleriker in der Folgezeit an verschiedenen Orten gepflegt.<sup>22</sup> Einen besonderen Aufschwung hat diese Lebensform aber dadurch erfahren, dass sie in der *Alemannia inferior* neu belebt wurde.<sup>23</sup> Die Ausbreitung der devoten Bewegung in den Niederlanden beschreibt Gabriel Biel in drei Stufen.<sup>24</sup> Durch die Predigten des Geert Grote wurden viele Menschen dazu veranlasst, das weltliche Leben aufzugeben und in einen Orden einzutreten. Der schlechte Zustand vieler Orden und Klöster hielt sie jedoch davon ab, diesen Plan umzusetzen. Stattdessen beschloss Grote, mit seinen Schülern ein gemeinsames Leben zu führen – *secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam*. Angesichts der erfolgreichen, aber auch gefährdeten Ausbreitung dieser Lebensform gründete Florens Radewijns,<sup>25</sup> der Nachfolger Grotes, zum Schutz der jungen Häuser gemeinsamen Lebens das Regularkanonikerkloster Windesheim. Als dann auch die Zahl der nach diesem Vorbild gegründeten Klöster wuchs, wurde das Kapitel von Windesheim eingerichtet. Auf diese Weise haben, so Biels Fazit, die Brüder vom gemeinsamen Leben eine allgemeine Reform (*universalis reformatio*) befördert –

<sup>19</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 349f.

<sup>20</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 351.

<sup>21</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 352–355.

<sup>22</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 355–357.

<sup>23</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 357.

<sup>24</sup> Vgl. Faix, Gabriel Biel (wie Anm. 5), 359f.

<sup>25</sup> Vgl. Jan H. Gerretsen, Florentius Radewijns, Nijmegen 1891; Martin van Woerkum, Het libellus ‚Omnes, inquit, artes‘. Een rapiarium van Florentius Radewijns, 3 Bde., Leuven 1950; Ders., Florentius Radewijns. Leven, geschriften, persoonlijkheid en ideeën, in: Ons geestelijk erf 24 (1950), 337–364; Ders., Het libellus ‚Omnes, inquit, artes‘. Een rapiarium van Florentius Radewijns, in: Ons geestelijk erf 25 (1951), 113–158, 225–268.



nicht nur für den *ordo canonicus*, sondern für viele Orden, da sie diese mit geeignetem Klosternachwuchs versorgten.<sup>26</sup>

Gabriel Biel fasst in diesem historischen Abriss prägnant und repräsentativ die wesentlichen Aspekte des Selbstverständnisses der Brüder vom gemeinsamen Leben zusammen. Gewiss ist zu berücksichtigen, dass die Brüder vom gemeinsamen Leben im süddeutschen Raum den Schutz der Landesherren genossen und ihre Stellung dort eine andere war als die der Brüder im niederländischen und nordwestdeutschen Raum, die sich bis ins letzte Viertel des 15. Jahrhunderts in ihren Schriften zur *vita communis* mit dem Nachweis der Rechtmäßigkeit ihrer Lebensform zu befassen hatten.<sup>27</sup> Auch wenn die Schriften der Brüder aus dem niederländischen und nordwestdeutschen Raum deshalb von einem vornehmlich apologetischen Charakter geprägt sind, finden sich in ihnen doch verstreut ähnliche Äußerungen zum Selbstverständnis der Brüder vom gemeinsamen Leben wie in den Ausführungen des Gabriel Biel. Dieses Selbstverständnis der Brüder ist in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geprägt von dem Bewusstsein um den Wert der eigenen devoten Lebensform.<sup>28</sup> Dieser gründet sich auf folgende Elemente: Durch eine historische Argumentation und die Rückführung der *vita communis* auf die Urkirche wird diese Lebensform nicht nur legitimiert, sondern durch die Berufung auf Christus als ihren „Stifter“ über alle etablierten Orden gestellt. Einen Vorrang vor oder zumindest eine gleichberechtigte Position neben den Religiosengemeinschaften leiten die Brüder vom gemeinsamen Leben durch ihre Teilhabe am Reformauftrag der Kirche ab. Denn sie haben durch ihr Wirken in der Welt bereits viele für das Klosterleben geeignete Menschen gewonnen, durch die wiederum neue Klöster in verschiedenen Orden gegründet und alte, in Verfall geratene Häuser reformiert werden konnten.

Während die Brüder vom gemeinsamen Leben durch die Berufung auf Christus und auf Geert Grote in zweifacher Hinsicht die Ursprünglichkeit ihrer Lebensform nachweisen können, ist dies den Windesheimer Chorherren so nicht möglich. Zwar können auch sie durch die Teilhabe der Brüder um Florens Radewijns an der Gründung ihres Klosters die monastische devote Lebensform aus der devoten Frömmigkeitsbewegung herleiten, aber mit dem Aufgehen in den *ordo canonicus* und dem Erstarken der Windesheimer Kongregation entfernen sie sich zugleich von

<sup>26</sup> Diese Aufgabe ist schon in einigen Urkunden thematisiert, die für die Brüder vom gemeinsamen Leben in Deventer und Zwolle in den 80er und 90er Jahren des 14. Jahrhunderts ausgefertigt worden waren: In einer Urkunde vom 25.7.1384 heißt es, dass das Bruderhaus in Zwolle auch für Gäste offen stehen soll, die dort für einige Zeit verweilen wollen (De Voecht, Narratio, ed. Schoengen [wie Anm. 4], 283); dies wird in einer für die Brüder aus Deventer ausgestellten Urkunde vom 31.1.1391 dahingehend präzisiert, dass sie auch andere, die Gott dienen wollen, bei sich aufnehmen und ihnen mit Rat und Tat zur Seite stehen sollen (Van der Wansem, Broederschap [wie Anm. 5], Appendix 3, 183–187, hier 186). Die Aufgabe der Brüder, insbesondere jene Kleriker bei sich aufzunehmen, die sich einem Orden anschließen wollen, sie auf ihre Eignung hin zu prüfen und ihnen die geistliche Ausbildung für den Eintritt in Windesheim oder ein anderes Kloster zu vermitteln, ist ausdrücklich in zwei Urkunden festgeschrieben, die im November 1396 für die Brüder in Deventer ausgefertigt wurden (Van der Wansem, Broederschap [wie Anm. 5], Appendix 4, 188–190, hier 189; Appendix 5, 190–192, hier 191f.). Vgl. auch Van der Wansem, Broederschap (wie Anm. 5), 81–83.

<sup>27</sup> Vgl. Klausmann, *Consuetudo* (wie Anm. 12), 134.

<sup>28</sup> Vgl. Klausmann, *Consuetudo* (wie Anm. 12), 126, 129f., 134–137.



dem devoten Lebensideal. So müssen die Windesheimer Chorherren, zwischen der *Devotio moderna* und der Tradition des *ordo canonicus* stehend, ihre Position erst definieren. Dies bedarf auch der Auseinandersetzung mit und der Abgrenzung vom dem Selbstverständnis der Brüder vom gemeinsamen Leben. Ein solcher Ansatz prägt besonders das ‚Chronicon Windeshemense‘ des Johannes Busch († um 1480), der die Geschichte des Klosters Windesheim und der Windesheimer Kongregation als eine die Wunder der Urkirche erneuernde Erfolgsgeschichte versteht.<sup>29</sup> Diesen Ausbreitungserfolg hatte Busch, der als einer der bedeutendsten Klosterreformer der Windesheimer Reform gilt, maßgeblich mit gefördert. So ist es zu erklären, dass Busch für das Kloster Windesheim eine glanzvolle Vorgeschichte schafft, die mit dem real fassbaren Wachstumserfolg korrespondiert.

In den einleitenden Kapiteln des ‚Liber de viris illustribus‘, der in den Editionen den ersten Teil der Windesheimer Chronik bildet, ordnet Busch die Belebung des alten *vita communis*-Ideals durch die modernen Devoten in die denkbar weiteste Perspektive der Heilsgeschichte ein. Er spannt einen Bogen von der Erschaffung der Engel und Menschen, über den Engelsturz bis hin zum Auftreten Christi auf Erden. Durch Christus und seine Jünger wurde das „gemeinsame Leben“ begründet und in den ersten christlichen Gemeinden der Urkirche weiterhin gepflegt;<sup>30</sup> es wurde in den Mönchs- und Kanonikergemeinschaften der nachapostolischen Zeit, die nach den Regeln des Basilius, Augustinus, Benedikt und Franziskus lebten, immer wieder neu kultiviert. Nach Zeiten der Reformen und des Verfalls wurde die *vita communis* schließlich durch die Gründerväter Windesheims erneuert.<sup>31</sup> Damit findet die Heilsgeschichte in der *Devotio moderna* und insbesondere im Kloster Windesheim ihre irdische Erfüllung. Die Verdienste der Windesheimer Väter um die Neubelebung des fast in Vergessenheit geratenen *vita communis*-Ideals wertet Johannes Busch so hoch, dass er die *patres primitivi* in einem hymnenartigen Lobpreis im Einleitungskapitel des ‚Liber de viris illustribus‘ unter die Himmelsbewohner einreihet und ihnen ebenso wie Geert Grote einen Platz neben Augustinus zuweist.<sup>32</sup> Obwohl gerade die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben das apostolische Ideal des „gemeinsamen Lebens“ auf viel ursprünglichere Art und Weise in einer eigenständigen Lebensform erneuert hatten und lebten, nimmt Busch das Privileg der Apostelnachfolge vornehmlich für die Windesheimer Väter in Anspruch.

Ebenso wie Gabriel Biel führte auch der Windesheimer Prior Wilhelm Vornken<sup>33</sup> († 1455) in der zwischen 1450 und 1455 verfassten ‚Epistola de prima institutione monasterii in Windesem‘ die Gründung des Klosters Windesheim direkt auf Florens Radewijns und seine Schüler zurück: Angesichts der erfolgreichen Ausbreitung

<sup>29</sup> Vgl. das Eingangszitat – Busch, *Liber de origine devotionis modernae*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 47, 372–374; 375; Prolog, 245; vgl. auch Staubach, *Wunder* (wie Anm. 2); Lesser, *Johannes Busch* (wie Anm. 4), 209–258.

<sup>30</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 2, 10–12.

<sup>31</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1) cap. 3, 12–14.

<sup>32</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 1, 9; ferner cap. 44, 125–132; cap. 21, 59.

<sup>33</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 47–51, 137–149; *Liber de origine devotionis modernae* (wie Anm. 1), cap. 33–36, 328–341; cap. 44, 365–367; Acquoy, *Klooster* (wie Anm. 4), Bd. 2, 106–127; Lesser, *Johannes Busch* (wie Anm. 4), 92–95.



devoter Gemeinschaften beschlossen sie, ein Regularkanonikerkloster zu gründen, das allen Devoten sicheren Schutz bieten sollte. In der Gewissheit, dass Grote ähnliches beabsichtigt hatte, es aber durch seinen frühen Tod nicht mehr ausführen konnte, fühlten sich die Brüder in diesem Vorhaben bestätigt.<sup>34</sup> Nach dieser Traditionslinie, die sowohl den Brüdern vom gemeinsamen Leben als auch den Windesheimer Chorherren geläufig war, bestanden der semireligiose und der klösterliche Zweig der Devotio moderna als zwei gleichberechtigte Lebensformen der Devotio moderna nebeneinander. Davon setzt sich Johannes Busch im ‚Chronicon Windeshemense‘ bewusst ab. Nach seiner Darstellung trägt Grote in einer pathetischen Abschiedsrede kurz vor seinem Tod Florens Radewijns und dessen Gefährten auf, ein Regularkanonikerkloster zu gründen, das – in der Nachfolge Grotes – den Schutz aller Devoten vor Angriffen von außen gewährleisten soll.<sup>35</sup> Auf diese Weise bezieht Busch Geert Grote unmittelbar in den Gründungsakt des Klosters Windesheim ein und definiert so auch die Rolle der Brüder vom gemeinsamen Leben neu. Denn Busch spricht damit den Brüdern die Initiative zur Klostergründung ab und „degradiert“ sie gleichsam zu Testamentsvollstreckern Grotes, die lediglich dessen Klosterplan ausführen.

Gerade die Anfangs- und Aufbauphase des Klosters Windesheim präsentiert Johannes Busch als geprägt von einem sehr engen, geradezu symbiotischen Verhältnis zwischen den Brüdern vom gemeinsamen Leben und den Windesheimer Chorherren. In diesem Verhältnis sieht Busch die Zustände der ersten Apostelgemeinde, die „ein Herz und eine Seele“ (Act 4, 32) war, wieder aufleben.<sup>36</sup> Die enge Verbindung zwischen den Fraterherren und den Windesheimer Chorherren beschwört er als Idealzustand, denn er bekräftigt wiederholt, dass alle Devoten aus einer einzigen Quelle hervorgegangen sind.<sup>37</sup> Aufgrund der Traditionslinie, die Busch zufolge von Geert Grote über Florens Radewijns und die Brüder vom gemeinsamen Leben bis zu den Windesheimer Chorherren reicht, sind insbesondere diese dazu verpflichtet, „mit allen Devoten beiderlei Geschlechts in Ewigkeit unzertrennliche Liebe, Einheit der Herzen und treuen Beistand zu bewahren.“<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Vornken, Epistola (wie Anm. 4), 244f.: *Inuenerunt [sc. Florencius et socii eius], Domino inspirante, hoc eo modo fieri posse, si constitueretur monasterium alicuius approbate religionis et precipue canonicorum regularium, sub cuius vmbra possent omnes deuoti turtures ab insulibus accipitrum tutissimum habere refugium [...] Rememorantes insuper hec eadem magistrum Gherardum Groet in proposito semper habuisse, quamuis, morte preuentus, huiusmodi affectum producere non poterat ad effectum.* Eine ähnliche Darstellung findet sich auch in der von Thomas von Kempen verfassten Vita Geert Grotes, vgl. Thomas von Kempen, Dialogus noviciorum II 15, ed. Michael J. Pohl, Opera omnia, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1922, 77f.; ferner Van der Wansem, Broederschap (wie Anm. 5), 77–80.

<sup>35</sup> Vgl. Busch, Liber de origine devotionis modernae, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 5, 262–265.

<sup>36</sup> Vgl. Busch, Liber de origine devotionis modernae, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 10, 278; cap. 15, 288f.; cap. 17, 293; Liber de viris illustribus (wie Anm. 1), cap. 18, 50f.

<sup>37</sup> Busch, Liber de viris illustribus, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 45f.: [...] *ad memoriam reuocemus, qui omnes ex uno fonte inicium nostrum primordiale agnoscimus habuisse.* Vgl. auch Liber de origine devotionis modernae (wie Anm. 1), Prolog, 245.

<sup>38</sup> Busch, Liber de viris illustribus, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 17, 47: [...] *et id circo communem cum eis et cum omnibus devotis utriusque sexus individuum caritatem cordium unitatem et fidelem assistentiam in evum conservare debemus et tene mur.* Vgl. auch cap. 18, 48–52; ferner Liber de origine devotionis modernae (wie Anm. 1), cap. 15, 290; cap. 17, 293.



Mit der Konsolidierung und Erweiterung des Klosterverbandes nahm der Einfluss des Florens Radewijns und der Brüder vom gemeinsamen Leben in Windesheim schnell ab. Damit verschieben sich auch die Gewichtungen in der Darstellung des Johannes Busch. Neben die Versicherung der Einheit beider devoter Lebensformen tritt die Überzeugung vom Vorrang der klösterlichen Lebensform vor derjenigen der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben. Ungeachtet aller Einheitsbeteuerungen betrachtet Johannes Busch das Kloster Windesheim als die bedeutendste Stiftung der *Devotio moderna*. So bekräftigt er eindringlich die auch durch andere devote Autoren bezeugte Schutzfunktion, die das Kloster Windesheim – in der Nachfolge des Geert Grote – für alle Devoten ausüben sollte; dieser Funktion weist Busch eine besonders erhabene Bedeutung zu.<sup>39</sup> In dieser Schutzfunktion bewährten sich die Windesheimer Prioren gemeinsam mit den Priestern anderer der Windesheimer Kongregation angehörenden Klöstern, als sie 1395 gegenüber der kirchlichen Obrigkeit<sup>40</sup> und erneut 1416 auf dem Konzil zu Konstanz<sup>41</sup> Leumundszeugnisse zugunsten der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben abgaben und die Haltlosigkeit der gegen sie vorgebrachten Angriffe nachwiesen. Damit wurden die Windesheimer Chorherren der Verpflichtung gerecht, die ihnen aufgrund ihres höheren Standes zukam, den sie innerhalb der kirchlichen Hierarchie vor den zwischen Weltleuten und Geistlichen lebenden Devoten innehatten.<sup>42</sup>

Nach Busch ergab sich aber aus diesem Standesunterschied schon früh eine Konkurrenz zwischen den Windesheimer Chorherren und den Brüdern vom gemeinsamen Leben: Viele Kleriker und Laien, die für ein Leben in einer Ordensgemeinschaft geeignet schienen, erhielten bei den Fraterherren ihr geistliches Rüstzeug, bevor sie in Klöster verschiedener Orden eintraten.<sup>43</sup> Vornehmlich waren es aber Windesheim und andere der Windesheimer Kongregation angehörende Klöster, die aus den Reihen der Brüder vom gemeinsamen Leben ihren Nachwuchs rekrutierten.<sup>44</sup> Darin sieht Busch eine Garantie für den Fortbestand und die erfolgreiche Ausbreitung der Kongregation, da so langfristig die ursprüngliche Disziplin und Observanz bewahrt werden konnte. Für Johannes Busch ist das Verhältnis zwischen den Windesheimer Chorherren und den Fraterherren von dem Prinzip der Gegenleistung bestimmt: Die Fraterherren versorgen die Windesheimer Klöster mit Nach-

<sup>39</sup> Vgl. Busch, *Liber de origine devotionis moderna*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 5, 263 f.; cap. 6, 266, 268; cap. 8, 274; cap. 14, 286; *Liber de viris illustribus* (wie Anm. 1), cap. 15, 41–43; cap. 16, 45; cap. 18, 48–51.

<sup>40</sup> Die Urkunde vom 19.3.1395 ist ediert von J. H. Hofman, *De broeders van't gemeene leven en de Windesheimsche kloostervereeniging*, in: *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 2 (1875), 217–275, hier 225–229; Paul Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Nederlanden*, 6 Bde., Gravenhage u. a. 1889–1906, Bd. 2, 156–158; De Voecht, *Narratio*, ed. Schoengen (wie Anm. 4), 499–501.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 58, 172–174; De Voecht, *Narratio*, ed. Schoengen (wie Anm. 4), 105–107; ferner Klausmann, *Consuetudo* (wie Anm. 12), 110–113; Staubach, *Kloster* (wie Anm. 11), 397–426.

<sup>42</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 44.

<sup>43</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 44 f.; vgl. auch Anm. 26.

<sup>44</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 6, 19.



wuchs, der bei ihnen die devote Lebensform in ihrer ursprünglichen Ausprägung kennengelernt hat; im Gegenzug übernehmen die Windesheimer Chorherren den Schutz der semireligiösen Devoten vor den Angriffen ihrer Gegner.<sup>45</sup> Gerade in dieser idealen Zusammenarbeit und gegenseitigen Unterstützung des klösterlichen und semireligiösen Zweiges der *Devotio moderna* liegt für Johannes Busch das Erfolgsgeheimnis der Frömmigkeitsbewegung.

Allerdings führt Busch auch einige Beispiele dafür an, dass die Brüder vom gemeinsamen Leben die Abwanderung ihrer Mitbrüder nach Windesheim schon frühzeitig als große Last empfanden. Tatsächlich kam es zu Konflikten zwischen den beiden Zweigen devoten Lebens erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts; sie wurden vom zunehmenden Expansionseifer des Windesheimer Klosterverbandes veranlasst. Da eine Betonung der Vorrangstellung Windesheims vor den Brüdern vom gemeinsamen Leben diese zeitgenössischen Konflikte verschärft hätte, bekräftigt Busch die Einheit und Gleichheit beider Zweige als Vorbild und Mahnung an seine Mitbrüder. Erst so, im entschiedenen Entwurf der Vorrangstellung Windesheims und seiner gleichzeitigen Entschärfung durch ein Konzept übergeordneter, idealer Einheit aller Devoten konnte der von Busch stilisierte Mythos Windesheim weithin akzeptiert werden und seine traditionsbildende Kraft entfalten. Das galt insbesondere für die Windesheimer Klöster, die in den nördlichen Niederlanden im Kerngebiet der *Devotio moderna* lagen, sowie für die vom Kloster Böödeken in Westfalen aus reformierten Konvente und für die im nieder- und ostsächsischen Raum gelegenen Klöster, wo Johannes Busch selbst als Klosterreformer gewirkt hat.<sup>46</sup>

Die Augustiner-Chorherrenklöster in den südlichen Niederlanden konnten sich mit dem von Johannes Busch formulierten Konzept allerdings nicht identifizieren. Denn hier prägte nicht eine devote, sondern eine kanonikale Tradition das Selbstverständnis der klösterlichen Gemeinschaften. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts waren in Brabant vermehrt Augustiner-Chorherrenklöster gegründet worden. Diese Klostergründungen dienten dem Ziel, das Kanonikerideal in reformierter Form wieder aufleben zu lassen. Das Vorbild dieser Konvente war das 1350 gegründete Kloster Groenendaal, das Verbindungen zu dem altherwürdigen Kloster St. Viktor in Paris unterhielt.<sup>47</sup> Zwar schlossen sich die Brabanter Klöster, die seit 1402 im Kapitel von Groenendaal organisiert waren, 1412 der Windesheimer Kongregation an. Gleichwohl versuchten die Brabanter Klöster, auch nach ihrer Eingliederung in den Windesheimer Klosterverband ihren Eigenstand und ihre Identität zu bewahren. Zeugnis davon gibt der in Rooklooster beheimatete Johannes Gielemans († 1487) in der Chronik seines Klosters, dem ‚Primordiale monasterii canonicorum regula-

---

<sup>45</sup> Vgl. Busch, *Liber de viris illustribus*, ed. Grube (wie Anm. 1), cap. 16, 45. Diese Beziehung ist schon in einer am 24.11.1396 ausgestellten Urkunde formuliert, in der der Windesheimer Prior Johannes Vos gemeinsam mit einigen Konventualen Zeugnis über die Gründe für die Stiftung des Florenshauses in Deventer und über die Art des gemeinsamen Lebens der dort wohnenden Brüder ablegt, vgl. Van der Wansem, *Broederschap* (wie Anm. 5), Appendix 5, 190–192.

<sup>46</sup> Vgl. Lesser, *Johannes Busch* (wie Anm. 4), 364–400.

<sup>47</sup> Vgl. Luc Jocqué, *De Victorijnse wetgeving als inspiratiebron voor de constituties van Windesheim*, in: *Ons geestelijk erf* 59 (1985), 211–223, hier 217f.; Ders., *Saint-Victor et Windesheim. L'influence de la législation victorine sur les usages windeshémiens au début du XV<sup>e</sup> siècle*, in: *Sacris Erudiri* 29 (1986), 313–360, hier 335–337 mit Anm. 80 und 81.



rium Rubeae Vallis'.<sup>48</sup> In diesem Werk formuliert Gielemans erstmalig aus Brabanter Sicht eine Gegenposition zu Johannes Busch.<sup>49</sup>

Johannes Gielemans hinterlässt vier handschriftlich überlieferte, monumentale hagiographisch und historiographisch ausgerichtete Sammelwerke,<sup>50</sup> in denen er seine Heimat Brabant als heiliges, von Gott auserwähltes Land idealisiert, das mit einer gewaltigen Anzahl an Heiligen gesegnet ist<sup>51</sup> und sich wegen seiner Verbindungen zu Karl dem Großen und Gottfried von Bouillon, dem ersten christlichen Herrscher des 1100 errichteten Königreichs Jerusalem, einer glanzvollen Vergangenheit rühmen darf. Ein weiteres Ruhmesblatt für Brabant liefert nach Gielemans die Tatsache, dass hier die kanonikale Lebensform, die später auch die Windesheimer Klöster übernahmen, bereits in mehreren Brabanter Konventen gepflegt wurde, bevor Windesheim selbst und der Windesheimer Klosterverband gegründet worden waren.

Die Geschichte von Rooklooster, das ‚Primordiale monasterii canonicorum regularium Rubeae Vallis‘, ist ein in Form eines Dialoges zwischen einem Novizen und seinem Lehrer gestaltetes Lehrbuch für Novizen. Darin bietet Gielemans keine systematische Darstellung der Geschichte seines Heimatklosters, sondern er behandelt inhaltlich und methodisch strukturiert ausgewählte Kapitel, die eine grundlegende, traditionsbildende und identitätsstiftende Funktion haben. Neben konvents-internen Themen – wie das *contemptus mundi*-Prinzip, die Gründungsgeschichte von Rooklooster<sup>52</sup> und die beispielhafte Umsetzung des devoten Lebensideals<sup>53</sup> – befasst sich Gielemans auch mit übergeordneten Themenkomplexen wie ausgewählten Episoden aus der Geschichte des *ordo canonicus* und dem Ursprung des monastischen Zweiges der *Devotio moderna*.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Vgl. Johannes Gielemans, *Primordiale monasterii canonicorum regularium Rubeae Vallis in Zonia*, in: *Anecdota ex codicibus hagiographicis Iohannis Gielemans canonici regularis in Rubea Valle prope Bruxellas*, Brüssel 1895, 109–197 (Edition).

<sup>49</sup> Vgl. Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), bes. 30–33.

<sup>50</sup> In einem Zeitraum von 1471 bis 1487 entstanden das vierbändige ‚Sanctilogium‘, eine in der Tradition mittelalterlicher Martyrologien stehende Sammlung von über 1000 Kurzviten, das zwei Bände umfassende, der Lokalhagiographie verpflichtete ‚Hagiologium Brabantinorum‘, in dem Gielemans vorwiegend Heilige aus dem Früh- und Hochmittelalter behandelt, das ebenfalls zwei-bändige ‚Novale Sanctorum‘, in dem er neben Lebensbeschreibungen von Heiligen, die nach 1300 lebten, auch Texte zusammenstellt, die die politische, kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Situation Brabants dokumentieren. Eine solche Textauswahl bildet auch im einbändigen ‚Historiologium Brabantinorum‘ den thematischen Schwerpunkt; vgl. Petrus Trudonensis, *Catalogus scriptorum Windeshemensium*, ed. Willem Lourdaux/Ernest Persoons, Leuven 1968, 108–110.

<sup>51</sup> Vgl. Ria van Loenen, Johannes Gielemans (1427–1487) en de heiligen van de Brabanders, in: Anneke B. Mulder-Bakker/Marijke Carasso-Kok (Hgg.), *Gouden Legenden. Heiligenlevens en heiligerenvering in de Nederlanden*, Hilversum 1997, 139–149; Véronique Hazebrouck-Souche, *Le Brabant, terre de sainteté à travers l'œuvre de Jean Gielemans († 1487)*, in: Sofia Boesch Gajano/Raimondo Michetti (Hgg.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche et identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Rom 2002, 33–44; Dies., *Spiritualité, sainteté et patriotisme. Glorification du Brabant dans l'œuvre hagiographique de Jean Gielemans (1427–1487)*, Turnhout 2007.

<sup>52</sup> Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 112: *Incipit prima pars Primordialis [...] tractans de origine monasterii Rubeae Vallis in Zonia*.

<sup>53</sup> Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 172–185.

<sup>54</sup> Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 147: *Sequitur secunda pars Primordialis, tractans de initio ac propagatione ordinis et capituli nostri*.



Als Bindeglied zwischen dem monastischen Zweig der Devotio moderna und dem *ordo canonicus* gilt Gielemans die Person des aus dem Brabanter Augustiner-Chorherrenkloster Groenendaal stammenden Mystikers Johannes Ruusbroec.<sup>55</sup> Auf der Grundlage der von Thomas von Kempen und Henricus Pomerius verfassten Lebensbeschreibungen, die vom Zusammentreffen zwischen Geert Grote und Johannes Ruusbroec in Groenendaal berichten,<sup>56</sup> zeigt Gielemans, dass Grote nicht nur durch das in diesem Brabanter Kloster vorbildlich gelebte Kanonikerideal,<sup>57</sup> sondern gerade durch die beeindruckende Person Ruusbroecs dazu veranlasst wurde, selbst ein Kloster nach diesem Vorbild zu gründen. Gielemans steigert nämlich die Rolle Ruusbroecs, indem er ihn zum Reformator des *ordo canonicus* stilisiert und ihm einen maßgeblichen Anteil an der institutionellen Gestaltung des Augustiner-Chorherrenklosters Groenendaal zuschreibt. Daraus folgt für Gielemans, dass Ruusbroec, der Prior von Groenendaal, und nicht Grote als treibende Kraft bei der Gründung Windesheims anzusehen ist.<sup>58</sup> Dies bringt Gielemans auf die treffende Formel: *primus prior Viridis Vallis causa [...] movens, magister Gerardus Magnus causa promovens, discipulorum vero eiusdem coetus causa [...] exsequens*.<sup>59</sup> Gielemans erkennt durchaus Grotés Verdienste als Begründer der Devotio moderna an; denn er tituliert ihn in Anlehnung an Henricus Pomerius als *fons et origo devotionis modernae*.<sup>60</sup> Aber er verkürzt seine Vorlage, denn vollständig lautet die Stelle bei Pomerius: *Gerardus Magnus [...] fons et origo modernae devotionis in Bassa Almania inter canonicos regulares*. Während noch Pomerius Grote als Begründer des monastischen Zweiges der Devotio moderna betrachtet, schreibt Gielemans dies Johannes Ruusbroec zu. Daraus leitet er den Anspruch ab, dass Brabant auch als Ausgangspunkt der gesamten devoten Klosterbewegung anzusehen sei. Diese Sichtweise resultiert aus einer Umdeutung und Umakzentuierung der Ereignisse, wie sie in den Viten Ruusbroecs und Grotés geschildert werden; es gibt dafür jedoch in den

<sup>55</sup> Vgl. Geert Warnar, Ruusbroec. Literature and mysticism in the fourteenth century, übersetzt von Diane Webb, Leiden u. a. 2007.

<sup>56</sup> Vgl. Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum* II 10, ed. Pohl (wie Anm. 34), 52–54; Henricus Pomerius, *Liber de origine monasterii Viridisvallis* II 8–10, ed. J. B. de Leu, in: *Analecta Bollandiana* 4 (1885), 257–334, hier 288–290.

<sup>57</sup> Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum* II 15, ed. Pohl (wie Anm. 34), 77f.: *Habuit [sc. Geert Grote] etiam in proposito aedificandi monasterium clericorum ordinis canonicorum regularium [...] Ad hunc ordinem regularium instituendum praecipue inductus fuit, propter singularem reverentiam et amorem venerabilis domini Iohannis Rusebroec primi prioris Viridis vallis et aliorum ibidem religiose conversantium probatissimorum fratrum in ordine regulari: quos dudum personaliter in Brabantia visitavit, a quibus magnam aedificationis formam ob multam ipsorum humilitatem et simplicis habitus deferentiam traxit et annotavit*. Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 156f.

<sup>58</sup> Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 158: *Nam primus prior Viridis Vallis, ut praedictum est, causa motiva exstitit tanti boni; qui habitum et formam sanctae religionis ex monasterio S. Victoris iuxta Parisius cum conventu suo accersiens, in primordiali puritate servare curavit atque hunc magistrum ad aemulationem modo praefato provocavit, et ex consequenti idem discipulos suos ad executionem excitavit*.

<sup>59</sup> Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 158.

<sup>60</sup> Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 156 in Anlehnung an Henricus Pomerius, *Liber de origine monasterii Viridisvallis* II 8, ed. De Leu (wie Anm. 56), 288.



zuvor von Gielemans selbst zitierten Auszügen aus diesen Texten keinerlei Anhaltspunkte.

Für Gielemans wirkt das von Groenendaal aus erneuerte Kanonikerinstitut so übermächtig, dass dahinter das devote Klosterideal, wie es in Windesheim verwirklicht wurde, zurücktreten muss. Dieses devote Klosterideal erscheint Gielemans lediglich als eine Nachahmung des Brabanter Vorbilds. Dabei bewertet er die Gemeinsamkeiten höher, die in dem Anschluss an den *ordo canonicus* liegen, und vernachlässigt die Anfänge der devoten Frömmigkeitsbewegung. So ist es zu erklären, dass Gielemans das Wirken der Brüder vom gemeinsamen Leben, die an der Gründung Windesheims einen maßgeblichen Anteil hatten, von einer kurzen Erwähnung abgesehen, unbeachtet lässt.

Dass schließlich Windesheim zum Haupt des Klosterverbandes avanciert, dem auch die Brabanter Klöster beitreten und sich unterordnen, und nicht etwa Groenendaal, liegt für Gielemans lediglich an der günstigen geographischen Lage Windesheims: Es sei zu seiner Zeit der Mittelpunkt einer insgesamt über 80 Klöster umfassenden Kongregation, die über 19 Bistümer verteilt seien; zu Recht sei Windesheim das Haupt dieser Kongregation, denn man könne es von allen Konventen aus zu den jährlichen Generalkapiteln etwa gleich bequem erreichen.<sup>61</sup> Das Ansehen und die überaus erfolgreichen Reformaktivitäten Windesheims, durch die dieses Kloster zum Haupt eines gewaltigen Klosterverbandes aufsteigen konnte, würdigt Gielemans nicht.

Während die kanonikale Tradition bei Johannes Gielemans eng mit dem Brabanter Kloster Groenendaal verbunden ist, tritt mit dem aus dem Kloster St. Agnietenberg bei Zwolle stammenden Johannes Mauburnus († 1501) ein Autor auf,<sup>62</sup> der die kanonikale Tradition in seinen ordensgeschichtlichen Werken absolut setzt.<sup>63</sup> Die Windesheimer Kongregation ordnet er als jüngste und erfolgreichste Entwicklung in die Geschichte des *ordo canonicus* ein.

Auf der Grundlage umfangreicher Quellenstudien hat Mauburnus im ‚Venatorium sanctorum ordinis canonici‘ als erster die Geschichte des *ordo canonicus* systematisch aufgearbeitet und die Heiligen des eigenen Standes zusammengetragen. Dieses in verschiedenen Handschriften überlieferte Werk diente sowohl für die Reformen von Augustiner-Chorherrenkonventen in Frankreich, die Johannes Mau-

<sup>61</sup> Vgl. Gielemans, *Primordiale*, ed. *Anecdota* (wie Anm. 48), 160.

<sup>62</sup> Vgl. Pierre Debongnie, Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry. *Ses écrits et ses réformes*, Leuven u. a. 1928.

<sup>63</sup> In diesem Zusammenhang sind folgende Werke zu nennen: ‚Calendarium sanctorum ordinis canonicorum regularium‘, ‚Apologeticon officii ordinis canonici‘, ‚Tractatus difensorius prioritatis ordinum regularium‘, ‚Responsiones ad tria quae ordini canonicorum regularium obiciuntur‘, ‚Investigatorium sanctorum ordinis canonicorum regularium‘ (Langfassung des ‚Venatorium‘), ‚Compendium Venatorii‘; vgl. zur handschriftlichen Überlieferung Petrus Trudonensis, *Catalogus*, ed. Lourdaux/Persoons (wie Anm. 50), 118–125; Caudio Balzaretto, *Un manoscritto di Jean Mombaer a Novara*, in: *Scriptorium* 53 (1999), 347–350. Im Gegensatz zu diesen ordensgeschichtlichen Arbeiten haben die asketisch-spirituellen Schriften und Meditationsanleitungen des Johannes Mauburnus bislang mehr Beachtung gefunden, vgl. Henri Watrigant, *La méditation méthodique* et Jean Mauburnus, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 4 (1923), 13–29; Johannes Donndorf, *Das Rosetum*



burnus im Auftrag des Windesheimer Generalkapitels seit 1496 leitete, als auch für die gesamte Windesheimer Kongregation als eine zentrale, identitätsstiftende Schrift.

Der *ordo canonicus* ist keine in sich geschlossene Gemeinschaft, die sich auf die Person eines Ordensgründers, auf eine einheitliche Ordensregel und gemeinsame Statuten berufen kann. Der *ordo canonicus* bildet vielmehr den übergeordneten Rahmen, unter dem eine Vielzahl verschiedenartiger, eigenständiger Kongregationen zusammengefasst werden, die ihre Entstehung auf unterschiedliche Gründerpersönlichkeiten zurückführen können. Mit der allgemeinen Darstellung der institutionellen Entwicklung des Kanonikerwesens verpflichtet Mauburnus die einzelnen Gruppierungen innerhalb dieses übergeordneten Systems des *ordo canonicus* auf die gemeinsamen Wurzeln. Das hohe Alter,<sup>64</sup> die Würde<sup>65</sup> und die gewaltige Zahl an heiligen und illustren Persönlichkeiten<sup>66</sup> sind die Elemente, auf die Mauburnus die Vorrangstellung des *ordo canonicus* gründet.

Er führt den Nachweis des hohen Alters, indem er den Ursprung der *vita canonica* aus der *vita apostolica* herleitet. Um sich von anderen Ordensgemeinschaften, die ihre Lebensform ebenfalls in die Tradition der Apostelnachfolge stellten, abzugrenzen und die Rechtmäßigkeit seines für den *ordo canonicus* erhobenen Anspruchs zu beweisen, bedient sich Mauburnus einer „wissenschaftlichen“, für jedermann nachprüfbar Methode: Er führt aus den ihm verfügbaren Quellen – aus Chroniken, Viten, päpstlichen Bullen und kanonistischen Texten – eine Fülle von Belegen an und versucht so, den postulierten Vorrang des *ordo canonicus* vor anderen Orden unangreifbar abzusichern. Über den Altersbeweis ist es ihm möglich, das Kanonikerinstitut innerhalb der vielfältigen Ordenslandschaft seiner Zeit zu positionieren und so dessen Verhältnis zu den Mönchsorden zu bestimmen.

Mauburnus stilisiert Augustinus zur Identifikations- und Integrationsfigur der Augustiner-Chorherren, dessen Bedeutung mit der der Gründergestalten in den Mönchsorden vergleichbar ist. Von der Gestalt Augustins leitet Mauburnus ein weiteres Argument für den Nachweis des hohen Alters des *ordo canonicus* ab: Da der Kirchenvater (354–430) etwa ein Jahrhundert vor Benedikt von Nursia (480–547) gelebt und gewirkt hat, ist der *ordo canonicus*, falls man seinen Ursprung in der apostolischen Zeit anzweifeln wollte, in jedem Fall älter als der älteste Mönchsorden. Dieses hohe Alter bedingt sowohl ein höheres Maß an Würde als auch die größere Anzahl an Heiligen, die den *ordo canonicus* vor allen anderen Ordensgemeinschaften auszeichnen.<sup>67</sup> Dieser idealisierenden und apologetischen Funktion sind die hagio-

---

des Johannes Mauburnus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit in den Windesheimer Klöstern, Halle 1929; Ernst Benz, *Meditation, Musik und Tanz. Über den ‚Handsalter‘, eine spätmittelalterliche Meditationsform aus dem ‚Rosetum‘ des Mauburnus*, Mainz 1976; Fritz Oskar Schuppisser, *Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der Devotio moderna und bei den Augustinern*, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hgg.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Tübingen 1993, 169–210.

<sup>64</sup> Vgl. Johannes Mauburnus, *Venatorium sanctorum ordinis canonici* (Brüssel, KB, 7914), cap. 5–13, fol. 7<sup>r</sup>–32<sup>r</sup>.

<sup>65</sup> Vgl. Mauburnus, *Venatorium*, (wie Anm. 64), cap. 39–40, fol. 63<sup>v</sup>–67<sup>r</sup>.

<sup>66</sup> Vgl. Mauburnus, *Venatorium*, (wie Anm. 64), cap. 41–214, fol. 67<sup>r</sup>–243<sup>f</sup>.

<sup>67</sup> Vgl. Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 41, fol. 67<sup>r</sup>–68<sup>f</sup>.



graphischen Teile des ‚Venatorium‘ untergeordnet. Es ist weniger Mauburnus’ Intention, erbauliche und moralisierende Viten von heiligen und illustren Angehörigen des *ordo canonicus* zu sammeln, als vielmehr ihre übergroße Anzahl herauszustellen. Auch mit Hilfe dieser quantitativen Argumentation demonstriert Mauburnus die lange Erfolgsgeschichte des *ordo canonicus* und seine daraus resultierende Überlegenheit.

Für Mauburnus steht der *ordo canonicus* nicht nur konkurrenzlos erhaben über allen anderen Orden; er betrachtet ihn vielmehr als die Keimzelle, aus der andere Mönchsorden hervorgegangen sind.<sup>68</sup> Diese Vereinnahmung der prominenten Orden hat für Mauburnus eine doppelte Funktion. Er nutzt deren Ansehen, um das Prestige seines eigenen „Ordens“ zu steigern. Umgekehrt verdanken aber auch diese Mönchsorden, so impliziert es Mauburnus, gerade dem *ordo canonicus* ihren eigenen Erfolg und ihr Ansehen.

Mauburnus verabsolutiert also den *ordo canonicus*, indem er ihn als einen die gesamte christliche Welt umspannenden, in sich geschlossenen Kosmos beschreibt. Die Jahrhunderte hindurch ist er von weltlichen und geistlichen Herrschern gefördert worden; alle Schichten der kirchlichen Hierarchie und alle Formen des geistlichen Lebens sind von heiligen Mitgliedern des *ordo canonicus* durchdrungen. So konstruiert Mauburnus das Bild einer einheitlichen Institution. Das trifft aber für den *ordo canonicus* tatsächlich nicht zu. Seine Geschichte erscheint vielmehr als eine Folge zahlreicher Reformkongregationen, die isoliert und ohne inneren Zusammenhalt nebeneinander stehen. Mauburnus löst das Gefühl der Unterlegenheit, kein wirklicher Orden zu sein, dadurch auf, dass er dem *ordo canonicus* vergleichbare Ordensattribute zuschreibt und eine die Mönchsorden prägende Homogenität und innere Geschlossenheit als Voraussetzung für eine klar abgegrenzte Identität auch für ihn konzipiert. Daher schränkt Mauburnus all jene Gesichtspunkte, die die Bedeutung und das Ansehen des *ordo canonicus* schmälern könnten, wie etwa die nebulös anmutende Gründungsgeschichte, die mangelnde Einheit, die fehlende Ordensstruktur sowie auch die vielfältigen Reformansätze, die die Geschichte des *ordo canonicus* bestimmt haben, ein oder blendet sie sogar ganz aus. Zur Begründung einer kanonikalen „Ordens“-Identität stellt Mauburnus das abstrakte Gebilde des *ordo canonicus* über die vielgestaltigen, real fassbaren Reformkongregationen.

Die Windesheimer Kongregation versteht Mauburnus als einen Hort der Heiligkeit und Gelehrsamkeit innerhalb des *ordo canonicus*.<sup>69</sup> Damit verengt er die *Devotio moderna* allein auf ihren monastischen Zweig. Statt eines geschichtlichen Abrisses der Entstehung und Entwicklung der Windesheimer Kongregation präsentiert er im ‚Venatorium‘ ein Verzeichnis von Autoren aus Windesheimer Klöstern und ihrer Werke.<sup>70</sup> Johannes Mauburnus beschreibt so die Windesheimer Kongregation als

<sup>68</sup> Vgl. Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 173–175, fol. 195<sup>v</sup>–201<sup>v</sup>.

<sup>69</sup> Vgl. Aloysia Jostes, *Gelehrte und Gelehrsamkeit in der Windesheimer Kongregation*, in: Rudolf Suntrup/Jan R. Veenstra/Anne Bollmann (Hgg.), *Erziehung, Bildung, Bildungsinstitutionen*, Frankfurt a. M. u. a. 2006, 285–338, hier 289–298.

<sup>70</sup> Vgl. Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 166–172, fol. 193<sup>f</sup>–195<sup>v</sup>.



klösterliche Buchgemeinschaft,<sup>71</sup> die auf dem devoten Bildungsideal gegründet ist. Anstelle des Strebens nach wissenschaftlicher Erkenntnis und Bildung steht für die Devoten allein die geistliche Vervollkommnung und Heiligung des eigenen Lebens im Vordergrund. So verwundert es nicht, wenn Mauburnus fast ausschließlich erbauliche, spirituelle und moralisch-didaktische Schriften aufführt. Bei der Auswahl der im Schriftsteller- und Werkverzeichnis behandelten Autoren legt Mauburnus den Schwerpunkt auf Brabanter Konvente und besonders auf das Augustiner-Chorherrenkloster Groenendaal.<sup>72</sup> Dieses Kloster hebt er als Zentrum der Gelehrsamkeit innerhalb der Windesheimer Kongregation hervor. Also steht nicht Windesheim, sondern das Brabanter Kloster Groenendaal im Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Diese exponierte Stellung Groenendaals erklärt sich aus dessen Bedeutung für die Erneuerung des Kanonikerinstituts im gesamten niederländischen Raum. Von Groenendaal aus nahm diese Entwicklung ihren Anfang; von Windesheim aus wurde sie später gefördert, da sich mit der Ausbreitung der Windesheimer Kongregation auch die Anzahl der Klöster mehrte, die dem *ordo canonicus* angehörten.

Etwa zeitgleich mit der Abfassung des ‚Venatorium‘ durch Mauburnus nahm Petrus Impens († 1523) im Brabanter Augustiner-Chorherrenkloster Bethlehem die Arbeit an dem ersten des insgesamt sechs Bücher umfassenden, handschriftlich überlieferten ‚Chronicon Bethleemiticum‘ auf.<sup>73</sup> Bevor Impens sich der Geschichte seines Heimatklosters selbst zuwendet, beschreibt er, die Ansätze eines Busch,

<sup>71</sup> Vgl. John van Engen, *Managing the common life: The brothers at Deventer and the codex of the household* (The Hague, MS KB 70 H 75), in: Hagen Keller/Christel Meier/Thomas Scharff (Hgg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern. Akten des Internationalen Kolloquiums 8.-10. Juni 1995*, München 1999, 111–169; Thomas Kock, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*, Frankfurt a. M. u. a. 1999, <sup>2</sup>2002; Nikolaus Staubach, *Text als Prozeß. Zur Pragmatik des Schreibens und Lesens in der Devotio moderna*, in: Christel Meier/Volker Honemann/Hagen Keller/Rudolf Suntrup (Hgg.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur. Akten des Internationalen Kolloquiums 26.-29. Mai 1999*, München 2002, 251–276; Ders., *Devotio moderna als Textgemeinschaft*, in: Angelika Lehmann-Benz/Ulrike Zellmann/Urban Küsters (Hgg.), *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter*, Münster u. a. 2003, 19–40.

<sup>72</sup> Von den insgesamt dreizehn im ‚Venatorium‘ aufgeführten devoten Autoren stammen acht aus Groenendaal selbst, zwei aus den ebenfalls in Brabant gelegenen Konventen Rooklooster und Korsendonk. Lediglich drei sind nicht in einem Brabanter Konvent beheimatet: Zwei Beispiele führt Mauburnus aus seinem Heimatkloster St. Agnietenberg bei Zwolle an, allein Johannes Busch repräsentiert das Kloster Windesheim selbst. Im Werkverzeichnis nennt Mauburnus ausschließlich die Schriften Brabanter Autoren: Von ihnen stammen sechs aus Groenendaal und jeweils einer aus Korsendonk und Rooklooster.

<sup>73</sup> Vgl. F. Timmermans, *Bethleem sive coenobii Bethleemici canonicorum regularium ordinis S. Augustini origo et progressus*, Leuven 1893; Floris Prims, *De kloosterslot-beweging in Brabant in de XVde eeuw*, Antwerpen/Utrecht 1944; Ernest Persoons, *Het Kapittel van Windesheim en de laat-middeleeuwse vroomheid. De religieuze en culturele geschiedenis van het klooster Bethlehem bij Leuven in de 15de eeuw*, 2 Bde., Brüssel 1970; Ders., *Het intellectuele leven in het klooster Bethlehem in de 15de eeuw*, in: *Archief- en bibliotheekwezen in België* 43 (1972), 47–84; 44 (1973), 85–143; Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), 41–74 (Edition der Prologe und ausgewählter Kapitel); zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Charles Piot, *Chronique du prieuré de Bethléem et manuscrits de l'abbaye d'Orval*, in: *Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire*, 4e série, 3 (1875–76), 125–138; Hubert Nélis, *Note sur le ‚Chronicon Bethleemiticum‘ de Pierre Impens*,



Gielemans und Mauburnus nutzend,<sup>74</sup> im ersten Buch den institutionellen Hintergrund seines Hauses.

Auch Petrus Impens spannt die Windesheimer Kongregation in den weiten Rahmen des *ordo canonicus* ein.<sup>75</sup> Dessen Erhabenheit und Autorität ist auch für Impens darin begründet, dass sich die kanonikale Lebensform über die Jahrhunderte hinweg bis auf die Zeit der Apostel zurückverfolgen lässt. Deutlicher noch als Mauburnus versteht Petrus Impens aber die Jahrhunderte überdauernde Geschichte des *ordo canonicus* als Abfolge von Verfall und Erneuerung. Aus diesem beständigen Erneuerungsprozess sind eine große Anzahl eigenständiger Kongregationen innerhalb des *ordo canonicus* hervorgegangen. Zu ihnen rechnet Impens auch das Groenendaaler Kapitel<sup>76</sup> und die Windesheimer Kongregation. Beide betrachtet er als zeitgenössische Reformbewegungen des *ordo canonicus*,<sup>77</sup> die eng miteinander verbunden sind. So erklärt sich die von Impens gewählte Bezeichnung *nostra reformatio autem congregationis Viridisuallis nunc Vbndesemensis nuncupata*.<sup>78</sup> Da erst die Windesheimer Kongregation die weitere Ausbreitung der in Groenendaal begonnenen Reform des *ordo canonicus* ermöglichte, begreift Impens die Windesheimer Kongregation als erfolgreichere Fortentwicklung des Groenendaaler Kapitels. Weil die in Groenendaal gepflegte kanonikale Lebensform das Modell für die Gründung des Klosters Windesheim lieferte, relativiert auch Impens den noch von Busch allein für Geert Grote beanspruchten Anteil an der institutionellen Gestaltung dieses Klosters.<sup>79</sup> Als Vermittler des Groenendaaler Vorbilds führt Impens – auf der

---

in: Bulletin de la commission royale d'histoire 93 (1929), 197–243; Léon Halkin, Une œuvre historique belge a récupérer a Vienne: la chronique de Bethléem, in: Revue belge de philologie et d'histoire 24 (1945), 202–210; Ernest Persoons, De autograaf van het ‚Chronicon Bethlemiticum‘ door Pieter Impens, in: Mededelingen van de geschied- en oudheidkundige kring van Leuven en omgeving 2 (1962), 3–10.

<sup>74</sup> Petrus Impens nutzte für die ordensgeschichtlichen Kapitel im ersten Buch des ‚Chronicon Bethlemiticum‘ die zwischen 1483 und 1487 entstandenen ‚Responsiones ad tria quae ordini canonicorum regularium obiciuntur‘ (Brüssel, KB, 858–861, fol. 377<sup>va</sup>–379<sup>vb</sup>); diese Schrift des Johannes Mauburnus zitiert Impens größtenteils wörtlich.

<sup>75</sup> Vgl. Impens, Chronicon Bethlemiticum I 1, 1–5 (wie Anm. 1), fol. 3<sup>f</sup>–8<sup>v</sup>.

<sup>76</sup> Impens, Chronicon Bethlemiticum (wie Anm. 1), I 2, 2: *Ordo canonicorum regularium reformatus in brabantia in monasterio viridisuallis exoritur. 1349, fol. 10<sup>f</sup>–11<sup>f</sup>; I 2, 1: Fundatio monasterij viridisuallis, que fuit vena, vnde processit fons et inchoatio reformationis noue canonicorum regularium in hijs terris, fol. 9<sup>v</sup>.*

<sup>77</sup> Impens, Chronicon Bethlemiticum (wie Anm. 1), I 1, 5: *Reformatio canonicorum regularium in brabantia et hollandia oritur, fol. 8<sup>f</sup>.*

<sup>78</sup> Vgl. Impens, Chronicon Bethlemiticum I 1, 5 (wie Anm. 1), fol. 9<sup>v</sup>.

<sup>79</sup> Vgl. Impens, Chronicon Bethlemiticum I 2, 4 (wie Anm. 1), fol. 12<sup>v</sup>: *Igitur merito affirmari potest monasterium viridisuallis pijssimam fuisse venam, vnde tantus diuini amoris et deuotionis fons cooperante magistro gerardo groot per totam alemanniam succreuit.*



Grundlage der Ruusbroec-Vita des Henricus Pomerius und der Grote-Vita des Thomas von Kempen<sup>80</sup> – Johannes Ruusbroec und Geert Grote an.<sup>81</sup>

Obwohl Gielemans und Impens für diesen Teil ihrer jeweiligen Darstellungen dieselben Quellen nutzen, lassen sich zwischen beiden Autoren hinsichtlich der Wiedergabe ihrer Vorlagen keinerlei Abhängigkeiten feststellen. Auch in der Interpretation und Auswertung der Texte unterscheidet sich Petrus Impens grundlegend von Johannes Gielemans.<sup>82</sup> Während sich Gielemans allein auf die Begegnung zwischen Ruusbroec und Grote beruft, um den Ursprung des monastischen Zweiges der Devotio moderna aus Brabant herzuleiten, baut Impens diesen Abschnitt in eine umfassende Geschichte der Windesheimer Kongregation ein, die im wesentlichen auf dem ‚Liber de origine devotionis modernae‘ des Johannes Busch basiert. Impens würdigt und schätzt Johannes Ruusbroec und Geert Grote erstmals gleichermaßen als Repräsentanten „ihrer“ Klöster – Ruusbroec als Vertreter Groenendaals und Grote als Vertreter Windesheims; denn Grote, auf den früher der Plan zur Windesheimer Gründung zurückging, lernte, angezogen durch die Berühmtheit Ruusbroecs, das Vorbild Groenendaals kennen. Deshalb benennt Impens als Ursprung einer neuen Reformbewegung des *ordo canonicus* sowohl Johannes Ruusbroec als auch Geert Grote.

So gelingt es Petrus Impens, das Kloster Windesheim und die Windesheimer Kongregation über die Tradition des *ordo canonicus* hinaus auch auf die in der Devotio moderna gegründeten Wurzeln zurückzuführen. In Anlehnung an die Darstellung des Johannes Busch beschreibt er, dass Grotes Plan, ein devotes Kloster zu gründen, erst durch Florens Radewijns und die Brüder vom gemeinsamen Leben umgesetzt wurde.<sup>83</sup> Nachdem sie diese Aufgabe erfüllt haben, treten sie in Impens' Darstellung in den Hintergrund. Zwar gesteht Impens zu, dass die Brüder vom

<sup>80</sup> Vgl. Anm. 57. Deutlicher noch als Thomas von Kempen betont Impens die Vorbildfunktion Groenendaals für die Gründung Windesheims. Da Thomas von Kempen den Schwerpunkt auf die Gründung Windesheims legt, die er auf die Initiative Grotes zurückführt, ist für ihn die Wahl der klösterlichen Lebensform nach dem Vorbild Groenendaals von beiläufiger Bedeutung. Einen anderen Ansatz wählt Impens: Ausgehend von der Tradition des *ordo canonicus*, richtet er sein Augenmerk vornehmlich auf die Übernahme der kanonikalischen Lebensweise in Windesheim, wie sie in Groenendaal bereits einige Jahrzehnte zuvor eingeführt war. In diesem Sinn weist Impens Geert Grote bei der Einführung der kanonikalischen Lebensweise lediglich eine Hilfsfunktion (*cooperante magistro gerardo*) zu.

<sup>81</sup> Impens, *Chronicon Bethleemiticum* (wie Anm. 1), I 2, 3: *De fratre iohanne de ruysbroek deuotissimo patre, cuius occasione reformatio per totam bassam alemanniam inchoata est*, fol. 11<sup>r</sup>–12<sup>r</sup>; I 2, 4: *Magister gerardus groot deuote visitat dominum iohannem ruysbroek, ad cuius exemplum nouam reformationem canonicorum regularium inchoare disponit*, fol. 12<sup>r</sup>/<sup>v</sup>; I 7, 1: *Magister gerardus groot origo et fons nouae reformationis canonicorum regularium et aliarum deuotarum congregationum floret in bassa alemannia*, fol. 16<sup>v</sup>.

<sup>82</sup> Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), 26f., 30f., 32, 34–40, subsummiert auch Impens' Konzept unter den Begriff „Brabanter Perspektive“. Bei dieser Vereinnahmung von Impens als Vertreter einer um Ausgleich bemühten Variante dieser „Brabanter Perspektive“ wird aber seine auf den *ordo canonicus* ausgerichtete Sicht nur begrenzt berücksichtigt. Vielmehr führt Impens' Verständnis der Geschichte des *ordo canonicus* als Abfolge von Reformbewegungen über Groenendaal schließlich nach Windesheim.

<sup>83</sup> Vgl. Impens, *Chronicon Bethleemiticum* (wie Anm. 1), I 7, 1–5, fol. 16<sup>v</sup>–19<sup>v</sup>; I 8, 1, fol. 19<sup>r</sup>/<sup>v</sup>; I 9, 1–3, fol. 19<sup>v</sup>–21<sup>r</sup>.



gemeinsamen Leben als Ausbildungsstätte für den Ordensnachwuchs zum Nutzen der Kirche wertvolle Arbeit leisten. Aber er weist ihnen, vereinnahmt im Dienst der Förderung der Reform des *ordo canonicus*, nur noch eine untergeordnete Rolle zu, die ihrem im Verhältnis zum kanonikalen Stand niedrigeren Status entspricht.<sup>84</sup> So definiert Impens die Gewichtungen innerhalb der devoten Frömmigkeitsbewegung neu: Ursprünglich repräsentierten die semireligiösen Gemeinschaften der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben das originale und echte devote Ideal, und die Gründung eines Kanonikerklosters war anfangs nur eine Folgeentwicklung dieser Frömmigkeitsbewegung mit dem Ziel ihrer institutionellen Absicherung. Aus der zeitlichen Distanz von über einem Jahrhundert und der Entfernung von den devoten Wurzeln im gemeinsamen Leben der Brüder und Schwestern fühlt sich Impens in erster Linie dem monastischen Zweig der *Devotio moderna* verbunden, dessen institutionelle Heimat im *ordo canonicus* lag. Dieser hat durch den großartigen Ausbreitungserfolg der Windesheimer Kongregation einen gleichsam wundersamen Aufschwung erfahren, der Impens zufolge einer Neubesiedlung der Welt nach der großen Sintflut gleichkommt.<sup>85</sup>

\*

Die Aufforderung des Johannes Cassian, dass jeder die Ursprünge seiner Lebensweise kennen müsse, damit die nachfolgenden Generationen auf gleichen Bahnen zu dem Ziel kämen, das die Gründerväter schon längst erreicht hätten,<sup>86</sup> kann als Leitwort der Ordens- und Klosterhistoriographie im allgemeinen und jener der *Devotio moderna* im besonderen angesehen werden. Innerhalb der devoten Frömmigkeitsbewegung etablierten sich mit den Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben, den Chorherren und Chorfrauen der Windesheimer Kongregation und den Tertiären- und Tertiariessengemeinschaften unterschiedliche Lebensformen, die der historischen Einordnung und der Selbstvergewisserung bedurften.

<sup>84</sup> Vgl. Impens, *Chronicon Bethleemiticum* I 12, 3 (wie Anm. 1), fol. 26<sup>r</sup>, ed. Van Engen, *Brabantine perspective* (wie Anm. 1), 53.

<sup>85</sup> Impens, *Chronicon Bethleemiticum* I 12, 2 (wie Anm. 1), fol. 24<sup>v</sup>: *Nam cum interea fausto et magnifico diuino fauore bene ceptis rebus succederet, vndique erigi, fundari multiplicarique visa sunt cenobia. Auebatur cotidie in domino credentium ymmo deo seruientium multitudo virorum ac feminarum. Olim numero breui et paucissimi nunc professores huius nostri instituti reformatoryj excreuerunt in gentem fortem et robustissimam felicibus auctam successibus. Pauce idest octo anime in archa noe fuere, a quibus tamen disseminate et replete sunt insule gentium. In huius nostre reformationis archa primo pauci simul aderant patres, sed multiplicauit ut stellas celi eorum semen altissimus [...] Magna est per omnem locum ac nationem, que sub hoc est celo, huius nostre laus reformationis et gloria. Que enim prouincia, que ciuitas quod vel paruum opidulum, vbi non modo vnum sed nonnumquam plura huiusmodi sexus vtriusque sunt monasteria.*

<sup>86</sup> Johannes Cassian, *Collatio XVIII* 4, 1/3, in: Ders., *Collationes XXVIII*, ed. Michael Petschenig, Wien 1886; editio altera supplementis aucta cur. Gottfried Kreuz, Wien 2004 (CSEL 13), 508f.: *Quamobrem ordo atque principium professionis nostrae quemadmodum uel unde descenderit, primum debetis agnoscere. [...] quia necesse est unamquamque uiam ad illum finem suum pertrahere sectatorem, ad quem auctor ipsius inuentorque peruenit.* Vgl. auch Mauburnus, *Venatorium* (wie Anm. 64), cap. 1, fol. 4<sup>r/v</sup>; Impens, *Chronicon Bethleemiticum* (wie Anm. 1), I 1, 1, fol. 3<sup>r</sup>.



Aus der Tatsache, dass der monastische Zweig der Devotio moderna seine Position zwischen den Idealen der devoten Frömmigkeitsbewegung und der altehrwürdigen Tradition des *ordo canonicus* erst finden musste, erklären sich die verschiedenen Konzepte des historischen Selbstverständnisses, die innerhalb der Windesheimer Kongregation erarbeitet wurden. Die Werke des Johannes Busch und Johannes Gielemans sind gleichermaßen von dem Bemühen bestimmt, die eigene Heimat, sei es, dass es sich dabei um den Heimatkonvent oder um die Region der eigenen Herkunft handelt, zu überhöhen und zu idealisieren. So konstruiert Johannes Busch, dem Kloster Windesheim und dem Ausbreitungserfolg der Kongregation aufs engste verbunden, eine Gründungsgeschichte, in der er den Ursprung Windesheims unmittelbar auf die charismatische Gründergestalt der Devotio moderna, auf Geert Grote, zurückführt. Zwar gilt ihm die Windesheimer Kongregation als die bedeutendste devote Stiftung, gleichwohl verpflichtet er alle Devoten auf das Idealbild urkirchlicher Einheit, um so durch das Zusammenwirken der einzelnen Stände den Fortbestand der Windesheimer Kongregation und der gesamten devoten Frömmigkeitsbewegung langfristig gesichert zu wissen. Dieser Entwurf ist für den aus Brabant stammenden Chorherren Johannes Gielemans nicht nachvollziehbar; er leitet aus der von dem Brabanter Kloster Groenendaal ausgehenden Erneuerung des Kanonikerideals die Ursprünge des monastischen Zweiges der Devotio moderna her. Ausgehend von der Geschichte des Kanonikerinstituts in seiner Gesamtheit, nimmt Mauburnus nur die Windesheimer Kongregation in den Blick, wie sie sich am Ende des Prozesses der Verbandswerdung präsentiert und wie sie sich als letztes, vollendetes Ruhmesblatt in die Geschichte des *ordo canonicus* einfügt. Petrus Impens, dessen Heimatkloster ebenfalls in Brabant liegt, hält dagegen die devoten Wurzeln insbesondere für die Gründungsphase Windesheims weiterhin lebendig, gleichwohl versteht er deutlicher noch als Mauburnus die Windesheimer Kongregation als eine Reformbewegung des *ordo canonicus* und ordnet sie in dessen jahrhundertalte Geschichte ein. So konzipiert Impens an der Schwelle vom 15. zum 16. Jahrhundert ein neues, Einzelinteressen überwindendes devotes Selbstverständnis, das durch seinen umfassenderen Ansatz geeignet ist, die Windesheimer Kongregation in eine neue Zeit zu begleiten.

Die besondere Anerkennung der Windesheimer Kongregation, die sich in diesen Werken widerspiegelt, gründet sich primär auf der Würdigung der praktischen Vorzüge des Klostersverbandes – auf seinen Einfluss, seine Autorität und Stärke. Von den Sicherheit bietenden Vorzügen des Klostersverbandes profitierten alle, auch die ehemals im Kapitel von Groenendaal organisierten Brabanter Klöster. Den Höhepunkt des Wachstums des monastischen Zweiges der Devotio moderna kennzeichnet demnach ein beachtliches Selbstbewusstsein, dem Erfolg und Größe in der Tat zusprechen.

Dabei waren die Anfänge der devoten Bewegung fern von stolzer Selbstgewissheit. Die Brüder und Schwestern pflegten zwar im gemeinsamen Leben ohne verpflichtende Gelübde die ursprüngliche Form der devoten Lebensweise. Doch sahen sie sich schnell mit Versuchen konfrontiert, die zuständigen kirchlichen Instanzen zu einem Verbot ihrer neuartigen Gemeinschaften zu veranlassen. Im Kampf um die Anerkennung der devoten Lebensweise verfassten die Brüder vom gemeinsamen Leben eine Fülle an Verteidigungsschriften. Durch die Rückführung der *vita communis* auf



die Urkirche legitimierten sie diese Lebensform, ja entzogen sie durch die Berufung auf Christus als Stifter entschlossen fremder Kritik. Diese Lebensform, als *medius status vivendi* bezeichnet, eröffnete für sie einen Weg zum Heil, der zwischen Ordensgelübden und Welt keineswegs vermittelte, sondern selbstbewusst erklärte, dass es, um den Fährnissen der Welt zu entkommen, nicht erst der notvollen Stütze des Ordenslebens bedürfe. Ein Leben *secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam* sollte jenem, das in Ordensregeln Zuflucht suchte, in der Heilswirksamkeit nicht nachgeordnet sein.

Angesichts der erfolgreichen, aber noch angefeindeten Ausbreitung dieser Lebensform gründeten die Brüder vom gemeinsamen Leben zum Schutz ihrer semireligiösen Lebensform das Regularkanonikerkloster Windesheim. Schnell gingen die Windesheimer Väter auf dieses Modell erfolgversprechender Kooperation ein und rekrutierten im Gegenzug ihren Nachwuchs aus den Brüderhäusern. Die Selbstgewissheit der dem *status medius* angehörenden Devoten, der eigentlichen *religio Christi* zu folgen, reichte jedoch nicht aus, um den Wechsel allzu vieler ihrer Mitglieder in das kirchenrechtlich angesehenerere, womöglich weiterhin heilswirksamere Ordensleben zu verhindern.

Auf dem Höhepunkt der Ausbreitung der Windesheimer Kongregation traten die devoten Wurzeln immer mehr in den Hintergrund – zugunsten eines Selbstverständnisses, das im Erfolg einer angesehenen Reformbewegung des *ordo canonicus* gegründet war. Diese Selbstgewissheit, die zunächst für Attraktivität und Stärke einer großen Kongregation stand, die ihre Herkunft aus der Gemeinschaft der Brüder in Deventer gering achten durfte, wurde bald, durch Reformation und Kriegswirren, zu einem vagen, der tatsächlichen Herkunftsgeschichte weniger verhafteten Selbstverständnis; es führte nicht mehr zu Wachstum, sicherte aber dennoch ein wechselvolles Überleben der Klöster.

### Abstract

Fundamental changes characterized religious life in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> century; no other era saw the emergence of as many new orders, congregations and reform movements. One of those is the *Devotio moderna*. The construction of a specific historical self-awareness became of vital importance to the Modern devout: The brothers and sisters of the Common life exemplified the devout ideal in its original form, but because of their canonical status halfway between clergy and laity they first of all needed to ascertain the legitimacy of their way of life in apologetical treatises. On the other hand, the canons and canonesses regular of the Windesheim congregation were positioned halfway between the devout ideal and the traditions of the *ordo canonicus*. Johannes Busch, Johannes Gielemans, Johannes Mauburnus and Petrus Impens defined this position from different perspectives in large-scale works dealing with the history of the monasteries, the congregation and the order.

(Übersetzung des Abstracts: Prof. Dr. Kees Schepers, Antwerpen.)