

Dass das Kleid den Mönch *nicht* ausmache, diese Weisheit war schon im Mittelalter allgemein bekannt.¹ Dennoch hat sich die Verbalkonstruktion das «Kleid nehmen» bzw. das «Kleid empfangen» als Metapher für den Klostereintritt in fast sämtlichen Sprachen Europas zur Redewendung verfestigt. Ebenso fest in unserem Denken verankert ist die Vorstellung, das Mönchskleid fungiere in der Vielzahl unterschiedlicher Ordensgemeinschaften und -verbände als Distinktionsmerkmal. Handbücher und Lexika für Theologen, Historiker und Kunsthistoriker bekräftigen unsere Erwartungshaltung.² Und Internetenzyklopädien, von der Ordenswelt eifrig mit Einträgen gespeist, sorgen neuerdings für eine weltweite Verbreitung dieser von den Einflüssen der Zeit bzw. der Geschichte weitgehend gereinigten Auffassung von der Funktion der abendländischen «Ordenstracht».³ Der Begriff «Tracht» bzw. «Ordenstracht» indes ist in seiner Bedeutung als gruppenspezifische Bekleidungsform eine semantische Engführung, die sich in der deutschen Sprache erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts etablierte.⁴ Als ebenso jung erweisen sich die Versuche, wie andere «Trachten» so auch die «Ordenstracht» in illustrierten Nachschlagewerken einer breiten Leserschaft zugänglich zu machen. Entsprechende Bildbände erschienen seit dem 17. Jahrhundert in regelmäßigen Abständen, so auch das 1821 in Prag gedruckte Bilderbuch mit dem vielversprechenden Titel *Abbildungen sämtlicher geistlicher Orden männlichen und weiblichen Geschlechts in der katholischen Kirche* (Abb. 1).⁵ Die Stiche stammen von dem nicht weiter bekannten böhmischen Kupferstecher Peter Bohmann († 1817). Sie heben vor allen anderen Dingen auf die regionale Farben- und Formenvielfalt der Ordenstracht ab.

Ein ähnliches Großprojekt hatte schon der Mannheimer Verleger und Schillerfreund Christian Friedrich Schwan (1733–1815) in Heftform auf den deutschen Buchmarkt gebracht.⁶ Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts scheint das Interesse an illustrierten Ordensgeschichten so groß gewesen zu sein, dass Franz von Sales Doyé – ein bekennendes Pseudonym – den Prager Bildband neu auflegte.⁷ In Kombination suggerieren Bild und Legende, dass Darstellung und Dargestelltes identisch seien, das heißt, dass für jeden Orden auch ein passendes Kleid zu finden sei. Den Bildteil ergänzte der Herausgeber durch ein alphabetisches Verzeichnis der wichtigsten Textzeugen. Die Texte allerdings bereiteten ihm deutlich mehr Kopfzerbrechen als die Stiche. Denn, räumt er einleitend ein, sie widersprächen den bildlichen Darstellungen nicht selten. Zu Antonius Magnus, dem Vater des Mönchtums, notierte er spürbar irritiert: «Habit, Kapuze, Mantel und Gürtel hellgelb; Vollbart. Andere ganz schwarz und eine dritte

Gattung violett. Die meisten Schriftsteller meinen, dass die äthiopischen Mönche mit gelben Fellen bekleidet waren, was durch Alvarez bestätigt wird; es gibt aber auch solche, die in gelbes Baumwollzeug gekleidet waren; diese hätten große cremefarbige, weite Röcke von der Farbe besessen; Ludolf hingegen sagt, dass alle äthiopischen Mönche in weltlichen Kleidern gingen und nur an einem Kreuze kenntlich waren, das sie stets in den Händen trugen. Jetzt ist die Farbe des Habits schwarz oder ganz dunkelbraun.»⁸

Offenkundig ist es schwieriger, als es die genannten Bilder vermuten lassen, in das Verhältnis zwischen Mönch und Kleid Ordnung zu bringen. Die Schwierigkeiten gründen unter anderem darin, dass es die Regelliteratur gewöhnlich vermeidet, Farbe und Form vor- bzw. fest

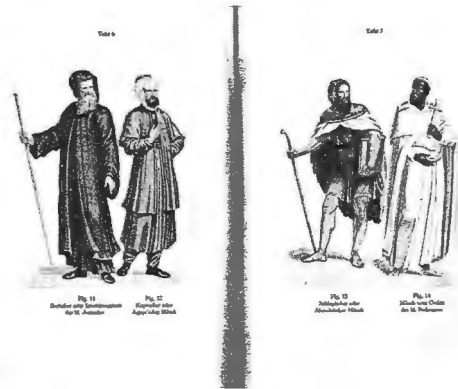


Abb. 1 Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden sowie der geistlichen Mitglieder der ritterlichen Orden, hg. von Franz von Sales-Doyé, Leipzig 1930, Tafel 6-7

zuschreiben. Selbst die *Consuetudines* äußern sich darüber nur in Ausnahmefällen. Weitere Probleme ergeben sich aus den zum Teil markanten regionalen Unterschieden in der Ordenskleidung sowie nicht zuletzt auch aus den bald größeren, bald kleineren Veränderungen, denen das Mönchskleid im Verlauf der Zeit unterzogen wurde.⁹ Von diesen vielfältigen Schwierigkeiten, vom Kleid auf den Mönch bzw. seine Ordenszugehörigkeit zu schließen, soll im Folgenden also etwas ausführlicher die Rede sein.

Die Ordenswelt in ihrer Vielgestalt mittels Kleidung bzw. Uniform unterscheidbar zu machen entspricht, könnte man aus meinen bisherigen Ausführungen schließen, primär einem «modernem» Sehbedürfnis. In diesem Fall begänne die Modernität allerdings schon im 13. Jahrhundert, als sich die Welt auch außerhalb der Klostermauer immer weiter ausdifferenzierte und sich im Zuge dieser Ausdifferenzierung immer häufiger mit Fragen einer standeskonformen Kleidung befasste.¹⁰ In den Jahrhunderten zuvor standen tendenziell eher die symbolischen Dimensionen der Mönchskleidung im Vordergrund, sowohl bei der Wahl der Stoffart, als auch bei der Wahl von Farbe und Form.¹¹ Die weit über tausendjährige Geschichte des Mönchskleides zwingt mich im Folgenden allerdings, mich auf einige ausgewählte Text- und Bildzeugnisse zu konzentrieren. Skizziert werden können

hier also lediglich grobe Entwicklungslinien, nicht feine Unterschiede. Der Weg führt uns, wie angedeutet, vom Kleid als Symbol für eine bestimmte Lebensform zur uniformen Ordenstracht, entlang einer Reihe auf Anhieb irritierend bunter Befunde.¹² Mit dem Bedeutungs-



Abb. 2 Johannes der Täufer mit Fellgewand (Mt 3,4), Thron des Erzbischofs Maximian, 545-553. Ravenna, Museo Arcivescovile

wandel des Kleides verschiebt sich auch die Bedeutung des Bildes, dessen normierende Kraft genutzt wird, um Zugehörigkeiten festzuschreiben.

Das Erbe des Täufers Während ihrer Reisen durch Nordafrika und den vorderen Orient, der Wiege des abendländischen Mönchtums, begegnete Rufinus von Aquileia († 411/12) und Palladius von Helenopolis († um 430), der eine Römer, der andere Grieche, einer Vielzahl asketischer Lebensformen.¹³ Dieser Vielzahl entsprachen ebenso vielfältige Farben, Formen und Arten der Mönchsgewandung: Die einen entschieden sich für biblische Nacktheit, andere hüllten sich in Palmzweige oder andere Blätterarten, wieder andere in Säcke.¹⁴ Die meisten jedoch wählten – auch sie folgten biblischen Vorbildern – Gürtel, Ziegenfell (*melote*) und Stab als äußeres Erkennungsmerkmal (Abb. 2).¹⁵ Kennlich gemacht werden sollte mit dem Fell, Basil dem Großen († 379) zufolge, nicht der Mönch, sondern der Christenmensch.¹⁶ Vor allen anderen Eigenschaften sollte das Mönchskleid schlicht und gemäß 1 Timotheus 6,8 einfach sein,¹⁷ und jeder Mönch dieselbe Kleidung tragen, keiner sich über den anderen erheben. Gemäß Lukas 3,11 sollte es auch verboten sein, mehrere Gewänder zu besitzen.¹⁸ Damit schließt Basil das Kleiderkapitel in seiner so genannten *Langen Mönchsregel*. Vom Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte Rufinus von Aquileia die *Basiliusregel*. Pachomius († 346), auch

er Verfasser einer berühmten Regel, fand seinen Übersetzer hingegen in Hieronymus († 420), ehemals ein Freund des Rufinus, später sein Widersacher. Bei Pachomius stoßen wir auf ein Verständnis des Mönchslebens, das von den Erfahrungen geprägt scheint, die der Mönchsvater als junger Mann im römischen Militärdienst gesammelt hatte. Fellumhang und ärmellose Tunika aus Leinen, das so genannte *lebitonarium*, sollte der Mönch tragen. Dazu gebe man ihm zwei Kukuln, einen Gürtel und einen Stab.¹⁹ Die Kukuln wiederum sollten die *signa*, die Abzeichen der verschiedenen Häuser tragen.²⁰ Palladius von Helenopolis präzisiert: «Er [also Pachomius] schrieb ihnen Kukuln ohne Fell vor, wie Kinder sie haben, und befahl, ein Zeichen in der Form eines Kreuzes in Purpur darauf anzubringen. Ferner ordnete er an, dass es vierundzwanzig Abteilungen geben sollte. Jeder Abteilung gab er einen griechischen Buchstaben: *alpha, beta, gamma, delta* und so weiter der Reihe nach.»²¹

Gürtel, Ziegenfell und Stab zeichneten, Cassian († um 435) zufolge, das ägyptische Mönchtum aus.²² «Wir aber», damit meint Cassian die Mönche im Westen, «sollten Kleidung tragen, die der Lage des Ortes oder den regionalen Gewohnheiten entsprechen. Die winterliche Kälte erlaubt es uns nicht Sandalen, ärmellose Tunika oder bloß eine einziges Kleidungsstück zu tragen. Zu kleine Kukuln oder Ziegenfelle würden uns eher dem Gespött der Öffentlichkeit preisgeben, als beim Betrachter erbauliche Gefühle wecken.»²³

Auch in der Folgezeit hielt sich das westliche Mönchtum, was die Kleiderfrage anbelangt, in seinen Regelwerken bemerkenswert bedeckt. Die Mönchskleidung müsse den regionalen klimatischen Anforderungen entsprechen, heißt es nacheinander zuerst in der *Regula magistri*, dann in der so genannten *Benediktregel*: «Den Brüdern sollen Kleider in der Art, wie man sie da trägt, wo sie leben, und dem Klima entsprechend gegeben werden.»²⁴ Beide Schriften beziehen sich auf Cassians *De institutis coenobiorum*. Breit referiert die *Regula magistri* die verschiedenen Kleidungsstücke; während in der *Regula Benedicti* der Gedanke dominiert, dass das Mönchskleid schlicht sein müsse und der Mönch gemäß Lukas 3,11 nicht mehr als zwei Gewänder besitzen dürfe.²⁵ Überdies weist die *Regula magistri* dem Mönch Wolle, dem Kleriker Leinen zu.²⁶ Die *Benediktregel* hingegen mahnt, über Farbe und Stoffart sollten die Mönche nicht diskutieren, «sondern das tragen, was sie in der Region, in der sie leben, vorfinden oder das Hässlichste, das sie kaufen können.»²⁷

Symbolwelten im Widerstreit Wenn es gemäß *Benediktregel* nicht erwünscht war, über Farbe, Form und Stoffart zu diskutieren, wie kam es dann dazu, dass sich Mönchsverbände seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert plötzlich als *monachi nigri* und andere als weiße Mönche begriffen?²⁸ Das frühe Mönchtum kannte beide Farben, weiß und schwarz bzw. dunkel. Die eine assoziierte Trauer, Tod und Buße, die andere Reinheit und ein engelsgleiches Leben.²⁹ Farblich festlegen wollten sich die ersten Mönche aber nicht. Das gilt (unter Vorbehalt) letztlich bis ins 10. Jahrhundert.³⁰ Die Zeit zuvor kennt die Forschung als so genannte Mischregelzeit, in der die *Benediktregel*, das lehrt auch ihre handschriftliche Überlieferung, bloß ein Regeltext neben vielen anderen war.³¹ Fragen, welche die Gemeinschaft betrafen, ent-

schied zumeist der Abt. Das gilt in der «Mischregelzeit» auch für die Kleiderfrage.³²

Als «schwarze Mönche» bezeichnet werden die Benediktiner eigentlich erst, seitdem sich andere Mönche als weiße oder graue Mönche begriffen.³³ Die Farbe aber stand nicht für einen bestimmten Orden, sondern primär für eine bestimmte Lebensweise.³⁴ Weiß oder grau? Darüber war man sich hingegen nicht einig. Es zählte, gibt Michel Pastoureau zu bedenken, eben allein die Symbolik, nicht die tatsächliche Farbe. Weiß hieß bei Wollkleidern zunächst einfach ungefärbt und naturbelassen.³⁵ Und dieses «Weiß» war zunächst die Farbe der Kanoniker, die nach der Augustinerregel lebten,³⁶ später in Verbindung mit Wolle auch die Farbe der Prämonstratenser und der Zisterzienser.³⁷ Ihnen folgten andere Reformgemeinschaften (die Kamaldulenser, die Grandmontaner, die Kartäuser und die Vallombrosaner), aber auch einzelne der Benediktregel verpflichtete Häuser wie die Mönche aus Val-de-Choux, der Heilig-Geist-Abtei von Thiron oder Fulda (Abb. 3).³⁸ Optisch auseinanderhalten lassen sich all diese «weißen» Mönche anfänglich kaum bzw. nur mit großen Schwierigkeiten.³⁹ Nach Kas-



Abb. 3 Unbekannter Meister aus Pisa, Der hl. Benedikt auf dem Thron überreicht die Regel, Mitte 14. Jahrhundert

sius Hallinger (1911–1991) ist die Kleiderfrage ein Produkt der Reform. «Trachtenänderungen», so Hallingers Wortwahl, «und so genannte «Reformen» stünden «jeweils in wesensgesetzlicher, gegenseitiger Verbindung.»⁴⁰ Farbe und Stoffart, wäre dieses «Wesengesetz» zu präzisieren, kennzeichneten im Reformzeitalter aber primär die religiöse Gesinnung; erst an zweiter Stelle ging es um die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Ordensgemeinschaft, so unerbittlich zuweilen um die rechte Form gekämpft wurde. «Kleider kündeten von der Seele [...]», soll seinem Hagiographen zufolge Bernhard von Clairvaux († 1153) ausgerufen haben.⁴¹ Und allein davon handelt auch das Kleiderkapitel in Bernhards berühmter *Apologia ad Guillelmum Abbatem*.⁴² Er selbst entschied sich für ein «verächtliches Habit», «die Armut, doch nie den Schmutz».⁴³ Farbfragen diskutieren im Übrigen auch Bernhards Hagiographen nicht. Selbst die Ikonographie will sich in seinem Fall nicht immer festlegen, den regionalen Unterschieden entsprechend, die schon Caesarius von Heisterbach († um 1240) aufgefallen waren.⁴⁴ Ja, im Gebetbuch der Herzogin Maria von Geldern aus dem

Jahr 1415 trägt Bernhard von Clairvaux sogar einen schwarzen Mönchshabit (Abb. 4, 5, Taf. III).⁴⁵ Die Farbwahl verwundert, galt sie ursprüng-



Abb. 4 Der hl. Bernhard von Clairvaux, Utrecht, Gebetbuch der Maria von Geldern, 1415-1425. Berlin, Staatsbibliothek/Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. quart 42

lich doch als Farbe der kluniazensischen Kontrahenten. Mit dem ausgehenden 12. Jahrhundert wird es allerdings immer schwieriger, über die Farbe allein die Ordenszugehörigkeit zu bestimmen. Denn bald gab es auch unter den neuen Orden «schwarze Brüder».⁴⁶ Und es wurde bei zunehmender Zahl immer schwieriger, sie auseinander-zuhalten.⁴⁷

Ebenso wichtig wie die Farbe war die Form, indes aus unterschiedlichen Gründen. Dem aus der Zeit Odilos von Cluny stammende *Liber Tramitis* geht es um das richtige Maß, wenn er vorschreibt, welches



Abb. 5 Detail von Abb. 4

Kleidungsstück wie lang und wie breit sein muss.⁴⁸ Als Ordensspezifikum wird die Ärmellosigkeit der Kükulle hervorgehoben.⁴⁹ Im *Dialog zwischen einem Zisterzienser und einem Cluniazenser* geht es hingegen

abermals ausschließlich um den Symbolgehalt der gewählten Kleiderform. Der Vorzug «unserer Kükulle» – es spricht der Zisterzienser – sei ihre Kreuzesform, «jenes den Mächten der Finsternis so furchtbare Zeichen, durch welches der Mönch gegen ihre Gewalt gewappnet ist.»⁵⁰

Uniformitas: Ideal oder Norm? Anders als bei Bernhard von Clairvaux und anderen hochmittelalterlichen «Ordensgründern» ist bei Franz von Assisi († 1226) der Mönchshabit, vor allem die in der Romania namengebende Kordel von Anfang an ein unverzichtbarer Bestandteil seiner Ikonographie.⁵¹ Als Zeichen seiner Bekehrung wählte Franziskus zunächst das in seiner Heimat offenbar gebräuchliche Einsiedlerhabit, das aus Ledergürtel, Stab und Sandalen bestand.⁵² Später änderte sich seine Gesinnung und mit ihr die Gewandung. Fortan wollte er genauso leben wie die Apostel: «Allsogleich löst er die Schuhe von den Füßen, legt den Stab aus der Hand und, zufrieden mit einem einzigen Habit, vertauscht er den Ledergürtel mit einem Strick. Darauf richtet er sich den Habit in Form des Kreuzes zurecht [Abb. 6], damit er in ihm alle teuflischen Trugbilder abwehre; er macht ihn aus rauhestem Stoff, um in ihm das Fleisch mit seinen Lastern und Sünden zu kreuzigen; er macht ihn schließlich recht armselig und schmucklos, dass er der Welt in keiner Hinsicht begehrenswert erscheinen könne.»⁵³

In Bonaventuras († 1274) offizieller Legendenvariante heißt es, viele seien Franziskus gefolgt und hätten versucht, sich seiner Lebensweise

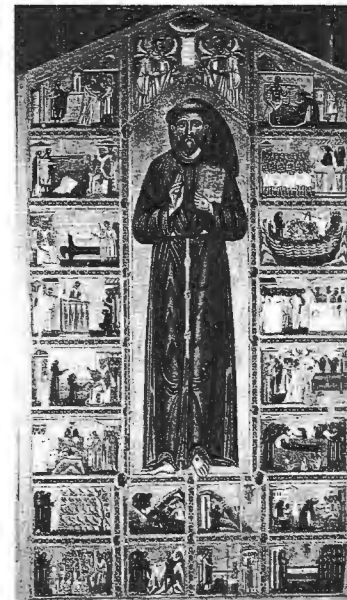


Abb. 6 Der hl. Franziskus mit Szenen seiner Legende, um 1250/60. Florenz, Santa Croce, Cappella Bardi

und seiner Gewandung, *habitu vitae*, anzugleichen.⁵⁴ Das ist ein Novum. Verbreitung fand die Vorstellung, wie Franziskus ausgesehen bzw. was er getragen haben soll, ausschließlich über das Medium Bild (Abb. 6).⁵⁵ Was die Farbe anbelangt, hatte man sich in Norditalien, der

Heimat der frühen Tafelbilder, für die Farbe braun entschieden. In England, Nordfrankreich und Burgund hingegen bezeichnete man die Franziskaner als «graue Brüder». Die «schwarzen Brüder», die *black friars*, waren die Dominikaner. An dieser regionalen Farbenvielfalt (*varietas*) stieß sich schon der Ordensgeneral Humbert von Romans († 1277).⁵⁶ Anders als bei den Franziskanern war das Ordensgewand der Dominikaner gottgegeben. Der Empfänger war allerdings nicht Dominikus, der Ordensgründer, sondern sein Schüler Reginald von Orléans († 1220).⁵⁷ Die Augustinerregel, die spirituelle Grundlage des Dominikanerordens, äußert sich weder über die Farbe noch über die Form der Kleidung.⁵⁸ Dasselbe gilt anfänglich auch für die Gewohnheiten.⁵⁹

Auch die von Franziskus verfasste *Regula non bullata* und die *Regula bullata* gehen nicht näher auf die Kleiderfrage ein. Wie in der Benediktregel herrscht in der Franziskusregel der Gedanke vor, dass die Mönchskleidung ärmlich und – eine Eigenheit der Franziskaner – mit Flecken versehen sein müsse: «Und jene, die den Gehorsam schon versprochen haben, sollen einen Habit mit Kapuze und, falls sie ihn



Abb. 7 Caravaggio, Der hl. Franziskus im Gebet, 1606. Cremona, Museo Civico Ala Ponzone

haben wollen, einen anderen ohne Kapuze haben. Und die durch Not gezwungen sind, können Schuhwerk tragen. Und alle Brüder sollen geringwertige Kleidung tragen und sollen sie mit grobem Tuch und anderen Tuchstücken verstärken können mit Gottes Segen.»⁶⁰

Die Flecken, in der und durch die Rockreliquie verbürgt, werden in der mittelalterlichen Franziskus-Ikonographie, die die Gemeinschafts- bzw. Ordensidee propagiert und zementiert, systematisch ausgeblendet. Erst im späten 16. und 17. Jahrhundert nehmen sie Einzug in die Darstellungen des Heiligen, dessen Einzigartigkeit fortan in den Blickpunkt des künstlerischen Interesses rückte (Abb. 7).

Schäbig soll auch die Kleidung Klaras von Assisi († 1253) gewesen sein, vermelden Augenzeugen und Hagiographen. Ersteren zufolge habe sie stets einen Umhang aus Schweinehaut und unter dem Habit ein

Bußgewand aus Rosshaar getragen.⁶¹ Die Ikonographie übergeht aber gerne auch dieses der Askese geschuldete Alleinstellungsmerkmal (Abb. 8). Dargestellt wird, gleich wie bei Franz von Assisi, die Ordensfrau, nicht die individuelle Heilige. Die *Regel der heiligen Klara* legt sich genauso wenig fest, wie die Franziskusregel, welche Kleider Klaras

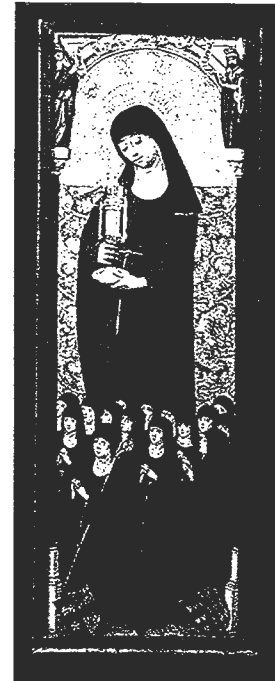


Abb. 8 Meister von Liesborn, Die hl. Klara mit der Äbtissin Katharina von Nechtersheim und vierzehn Klarissinnen, Auferstehungsalter, um 1478. Ursprünglich Köln, Franziskanerinnenkloster St. Klara, Flügel heute Wallraf-Richartz-Museum

Schwestern tragen sollen. Lakonisch heißt es: «Die Äbtissin soll sie [also die Schwestern] umsichtig mit Kleidung versorgen nach der körperlichen Beschaffenheit der Person, nach Maßgabe der Orte, Zeiten und kälteren Gegenden, so wie es nach ihrer Ansicht der Notlage entspricht.»⁶²

Die Widersprüche zwischen Norm und Praxis bleiben in der Folgezeit bestehen, aber auch die markanten regionalen Unterschiede, die die Geschichte des Mönchgewands seit dem 10. Jahrhundert begleiten. So trugen die Drittordensfrauen in Venedig und Umgebung gestreifte Gewänder; für gestreifte Gewänder entschieden sich anfänglich, bevor sie zur Farbe weiß wechselten, auch die italienischen Karmeliten, eine auf Antrieb ungewohnte Musterwahl, die selbst Zeitgenossen wie Giovanni Villani († 1348) irritierte (Abb. 9).⁶³ Die *Regula Carmelitarum* (1209) selbst geht mit keinem Satz auf die Kleiderfrage ein;⁶⁴ auch als Papst Nikolaus IV. (1288–1292) die Drittordensregel aus dem Jahr 1221 bestätigte, war von einem gestreiften Stoff nirgends die Rede: «Die Männer dieser Bruderschaft sollen sich alle in schlichten, billigen Stoff (*panno humili*) kleiden, der weder schwarz noch weiß ist [...]. Die Schwestern sollen Mäntel und Röcke von ebensolch schlichtem Stoff tragen. Zusätzlich zu Mantel und Rock dürfen sie ein weißes

oder schwarzes Obergewand aus Hanf oder Leinenstoff haben, aber ohne Falten genäht.»⁶⁵ Weiß oder Schwarz – das ist hier keine Grundsatfrage mehr, sondern eine Alternative.

Vom Symbol zum Distinktionsmerkmal Intensiver als alle anderen Mendikantenorden war die Leitung des Dominikanerordens bestrebt, ihrem Orden eine einheitliche Gestalt zu verleihen. *Uniformitas* lau-



Abb. 9 Hl. Margareta von Cortona, 1297–1307. Cortona, Museo Diocesano

tete der Schlüsselbegriff, mit dem sie der *varietas* in den eigenen Reihen zu Leibe rückten. Auf das Modell griffen die Reformkräfte (nicht nur die aus den eigenen Reihen) zurück, als sie an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert damit begannen, das abendländische Mönchtum teilweise radikal umzugestalten. Die *uniformitas* wurde sozusagen zum Kampfbegriff.⁶⁶ Geradezu paradigmatisch für das neuartige Ordnungsstreben sind die Konzilsfresken in der Konstanzer Augustinerkirche, der heutigen Dreifaltigkeitskirche (Abb. 10).⁶⁷ Sie gelten als einer der ersten Versuche, alle zur Zeit des Konstanzer Konzils bestehenden Orden in Bildform nebeneinander zu reihen und sie mittels Ordensgewand zugleich voneinander abzugrenzen. Selbst dem geübten Auge will es jedoch nicht in allen Fällen bzw. Feldern gelingen, signifikante Unterschiede zu erkennen. Dafür verantwortlich sind keineswegs nur die «Korrekturen» späterer Restauratoren. Dennoch interessierten sich die Reformen, wie die 1417 in Petershausen gefällten Beschlüsse des Provinzialkapitels der Benediktiner zeigen, fortan immer häufiger für eine einheitliche Ordensgewandung.⁶⁸ Noch stärkere Wirkung zeitigte in dieser Hinsicht das Konzil von Basel wie die *Consuetudines* der Kastler, Melker und Bursfelder Reform zeigen.⁶⁹ Über den Symbolgehalt der Mönchskleidung – der Befund ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert – wurde dieser Tage aber kaum mehr diskutiert.⁷⁰ Das Interesse galt allein dem Ordenskneid als Distinktionsmerkmal, das in der Praxis, auch in der

Bildpraxis, immer schärfere Konturen annahm. Darüber spricht die zeitgenössische Wand- und Tafelmalerei Bände.



Abb. 10 Vertreter eines Männerordens, Konzilsfresken, um 1420. Konstanz, Augustinerkirche, Triforium Nord

Dasselbe Bestreben, die Kleiderfrage fortan bis ins kleinste Detail genau zu regeln, zeigen auch die Reformaktivitäten des Johannes Busch († 1479/80), der als Augustinerchorherr dem Windesheimer Reformverband angehörte.⁷¹ Die Frage der Ordenszugehörigkeit war für Busch allerdings von zweitrangiger Bedeutung. Er reformierte sozusagen alles, was seinen Reformvorstellungen widerstrebte, die Zisterzienserinnen in Erfurt, Halle und Wienhausen gleichermaßen wie die Reuerinnen (Weißfrauen) in Erfurt, Hildesheim und Magdeburg oder die Benediktinerinnen in Erfurt oder Escherde. Die Bilanz seiner jahrelangen Reformtätigkeit hat er der Nachwelt in Gestalt seines *Liber de reformatione monasterium* hinterlassen, ein für die Zeit selten selbstreferentielles Dokument.⁷² Viel vorzuwerfen hatte Busch den visitierten Gemeinschaften gewöhnlich nicht. In immer gleichlautenden Wendungen bemängelt er vor allen anderen Dingen Eigensinn (*inobediencia*) und Eigenbesitz (*proprietas*).⁷³ Durch die Umstände bedingt – seine Anwesenheit war selten erwünscht – hielt sich Busch gewöhnlich nicht lange in den zu reformierenden Gemeinschaften auf. Er konnte sich also nicht wirklich mit den Verhältnissen vor Ort (etwa der Liturgie), sondern nur mit Äußerlichkeiten befassen. Dementsprechend groß war die Aufmerksamkeit, die er der Kleiderfrage schenkte. Zu den Hildesheimer Reuerinnen etwa bemerkt er, sie folgten in allen Dingen den Regeln der Dominikaner und trügen immer ein weißes Kleid mit einem weißen Skapulier und über dem weißen Kopftuch (*peplum*) einen schwarzen Schleier (*velum*).⁷⁴ Ihre Haare seien nicht rasiert, sondern mit einer Schere auf Kragenhöhe geschnitten. Das sei in Sachsen, Meissen und Thüringen bei allen Orden so üblich.⁷⁵ Vor der Reform hätten die Hildesheimer Reuerinnen allerdings ein gekräuseltes Kopftuch (*peplum crispum*), die so genannte *Ranse*, getragen.⁷⁶ Dieses gekräuselte Tuch, sagten sie, gehe auf Maria Magdalena zurück. Der obere Teil ihrer Tunika sei auf der Brust sehr eng zusammengeschnürt gewesen (*multum strictum*), so dass die

Frauen sehr zierlich wirkten. Unterhalb des Gürtels habe sich der Rock, wie es bei den weltlichen Frauen Brauch sei, in hundert Falten gelegt. Hier unterbricht Busch den Erzählfluss und bringt sich, wie so häufig, persönlich mit ins Spiel: *Ego autem*, «ich aber habe sie zusammen mit meinem Bruder Johannes Bodiker darauf aufmerksam gemacht», dass diese Kleidungsart von weltlicher Eitelkeit zeuge. Er zwang die Frauen, die gekräuselten Kopftücher abzunehmen und einfache weiße Schleier ohne Falten zu tragen.⁷⁷ Auch das eng geschnürte Kleid mussten die Schwestern aus denselben Gründen ablegen.⁷⁸

Ähnlich ging Busch bei den ehemaligen Stiftsdamen in Heiningen (Diözese Hildesheim) vor.⁷⁹ Vor der Reform hätten die Frauen als Obergewand lange weiße Tuniken getragen und darüber ein weißes *Subtile* mit Ärmeln, das sie *substantia* nannten, und darüber *pro cappa*, als Mantel, ein schwarzes weites langes und fast durchsichtiges Überkleid (*vestis*) aus Leinen mit Ärmeln, aber ohne Gürtel.⁸⁰ Das Haar bedeckten sie mit einer Kopfbinde (*vitta*) und darüber sei ein kleiner schwarzer Schleier (*velum*) gelegt, den ihnen der Bischof bei der Einkleidungszeremonie aufsetze, und über diesem kleinen Schleier, der das Kinn umfasse, einen großen und breiten Schleier (*peplum*), den sie *clara* nannten.⁸¹ Darauf wiederum trugen sie eine viereckige Krone mit vier Goldkreuzen an den Ecken und in der Mitte eine goldene Rose. Die Krone lege ihnen der Bischof auf.⁸² Das war früher so; nun müssten gemäß Generalkapitel alle Schwestern ein weißes *Subtile* über ihrer Kleidung und einen langen breiten schwarzen und durchsichtigen Schleier (*peplum*) tragen. Diesen Schleier habe er, also Johannes Busch, ihnen aufgesetzt. Der Bischof sei alleine für die Krone der Jungfräulichkeit zuständig. Mit dem Ring am Fingerring vermähle sie der Bischof mit Christus, ihrem Gemahl. Diesen Ring dürften sie, um Angeberei zu vermeiden, aber nur am Tag ihrer Vermählung tragen. Kleider und Schleier seien gemäß Generalkapitel überall dieselben. Davon ausgenommen sei die Krone, die allein in der Saxonia verbreitet sei.⁸³ In den Akten des Windesheimer Generalkapitels finden sich keine entsprechenden Bestimmungen.⁸⁴

Die Schwestern in Steterburg (Diözese Hildesheim), bemerkt Busch, ihrerseits ehemalige Stiftsdamen, gingen in allem, was die Kleidung anbelange, mit denen in Heiningen konform.⁸⁵ Bei den Erfurter Augustinerchorfrauen (Diözese Mainz), die er auf Befehl des Nikolaus Cusanus visitiert hatte, stieß er auf folgende Gewohnheit: Die Schwestern trügen als Mantel (*cappa*) einen schwarzen Habit über einer weißen Tunika und einen kleinen Schleier (*velum*) über dem Kopftuch (*vitta*) und über Schleier und Kopftuch einen großen weißen Schleier (*peplum*).⁸⁶ *Ego autem disposui*, «ich aber habe angeordnet», fährt Busch fort, dass sie anstelle der schwarzen *cappa* aus Leinen mit Ärmeln ein weißes *subtile* tragen mussten, «und während der Messe, die ich im Chor gefeiert habe, habe ich ihnen allen persönlich den schwarzen Schleier aufgelegt und darauf die Krone gesetzt.»⁸⁷

Die Augustinerchorfrauen von Wülfighausen (Diözese Hildesheim) trugen nach Art der Zisterzienserinnen einen Habit aus schwarzem Leinenstoff mit Ärmel über den Kleidern. Unter dieser ihrer *cappa* aber befänden sich, beobachtet Busch, keine Wollkleider (*vestimenta*), sondern solche aus Leinen oder aus Pelz sowie ein oder zwei Lei-

nenhemden (*camisa*). *Cappa, vestis* und Habit verwendet Johannes Busch als Synonyme. Unter der schwarzen Leinen-*cappa*, heißt es weiter, trügen sie das weiße *subtile*, das so geformt sei, wie dasjenige «unserer» Schwestern, und das *substantia* heiße.⁸⁸ Dass die Schwestern keine Wolle trügen, verstoße klar gegen die Regel des heiligen Augustinus. Die nämlich besage, *vestimenta vestra laventur sive a vobis sive a fullonibus*, «eure Kleider aber werden von euch gewaschen oder von einem Walker.»⁸⁹ Walker, erklärt Busch, stellten Wolltuch, nicht Leinen her und wuschen Wolle, nicht Leinen. Das Argument bzw. der Versuch festzulegen, was die Augustinerregel eben nicht festlegen wollte, ist allemal bemerkenswert. Was in Bezug auf Klosterfrauen Begriffe wie *subtus*, *subtile* oder *superpellicium* bedeuten mögen ist übrigens nicht klar. Gewöhnlich bezeichnen sie Teile der liturgischen Gewandung und wären in dem Sinne eigentlich dem Priester vorbehalten. Auch die in den spätmittelalterlichen Frauenklöstern benutzte Kleidersprache (*substantia, clara, ranse* etc.) kennen die einschlägigen Hand- und Wörterbücher bemerkenswerterweise nicht.

Damit der Beispiele aber genug, die allem Ordnungsstreben zum Trotz die Beharrlichkeit der regionalen Unterschiede dokumentieren. Blicken wir abschließend nochmals auf den Anfang meiner Ausführungen zurück. In der Frühzeit des Mönchtums gelangten im Mönchskleid primär die spirituellen Unterschiede in der Lebensform zwischen den Ordengemeinschaften zum Ausdruck. Eine erste Zäsur in der Geschichte der Ordenskleidung bildet, wie wir bei Bonaventura und Reginald von Orléans gesehen haben, das Aufkommen der Mendikanten. Die ersten Uniformierungsbestrebungen gingen jedoch nicht von den Ordensgründern, sondern zumeist von deren «Schülern» aus und sind als Produkt und Motor wachsender Institutionalisierung zu verstehen.⁹⁰ Ein wichtiges Instrument, das der Vorstellung, zu einer Ordensgemeinschaft gehöre ein einheitliches Gewand, zum Durchbruch verhelfen sollte, war das Medium Bild. Seine Wirkkraft aber war regional begrenzt, die regionalen Unterschiede beheben vermochte es also nicht, im Gegenteil, es scheint, als habe es diese vielmehr bestärkt. Einen ebenso wichtigen Einschnitt in der Geschichte des Mönchskleids stellte zweihundert Jahre später die fast alle Orden erfassende Klosterreform dar. Erst in diesem Kontext wurde das Kleid zur Uniform und die Distinktion zur Obsession. Die regionalen Unterschiede aber blieben bestehen. Es scheint fast so, als seien sie, so mein vorläufiges Fazit, häufig wichtiger gewesen als die Ordenszugehörigkeit.⁹¹

1 Vgl. Gregor Potthof, «Habit non facit monachum, sed professio», in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 108 (1997), 7–79; Peter von Moos, Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel, in: ders. (Hg.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Köln u. a. 2004 (Norm und Struktur, 23), 123–161. Wolfgang Schmid (Trier), Bernd Schmies (Münster), Klaus Schreiner (München) und Jörg Sonntag (Eichstätt) sei an dieser Stelle ganz herzlich für ihre kritische Lektüre meines Beitrages und die wertvollen Lektürehinweise gedankt. 2 Louis Réau, *Iconographie de l'ort chrétien*, Bd. 1: *Introduction générale*, Paris 1955, 417: «Les moines, tels que saint François, saint Dominique, sont naturellement vêtus chacun du costume de leur ordre»; Georg Schwaiger (Hg.), *Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1993, 341: «Ordenskleid (Ordenstracht) ist die für eine Ordensgemeinschaft durch Regel, Konstitutionen und Gewohnheit festgelegte einheitliche Kleidung.» 3 «Das Ordensgewand ist für die einzelnen Gemeinschaften durch die jeweiligen Ordensregeln, Konstitutionen, Satzun-

gen oder Gewohnheiten festgelegt.» (URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Ordens-tracht>).

4 Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 21, Leipzig 1935, 977–1027 (D). Vgl. außerdem Claudia Selheim, *Die Entstehung der Tracht um 1900. Die Sammlung Oskar Kling zur ländlichen Kleidung im Germanischen Nationalmuseum*, Nürnberg 2005, 28–31.

5 Vgl. Peter Bohmanns Erben (Hg.), *Abbildungen sämmtlicher geistlichen Orden männlich- und weiblichen Geschlechts in der katholischen Kirche*, geordnet und mit einem kurzen Text von J. K. Wietz, 3 Bde., Prag 1821.

6 Vgl. Christian Friedrich Schwan, *Abbildungen der vorzüglichsten Geistlichen-Orden in ihren gewöhnlichsten Ordenskleidungen: Nebst einer jedem Orden beigefügten Historischen Nachricht von dessen Ursprunge, Verfassung und Absicht*, Mannheim 1791. Vgl. außerdem: Adriaan Schoonebeeck, *Kurtze und gründliche Histori vom Ursprung der geistlichen Orden: Sampt beygefügtten eigentlichen Vorstellungen ihrer Ordens-Kleider*, Augsburg 1692 (Neuaufgaben 1695 und 1702); Pierre Hippolyt Hélyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, 8 Bde., Paris 1714–19 (Neuaufgaben 1721, 1792 und 1838); ders., *Ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden ...*, übers. von J. J. Schwabe, 8 Bde., Leipzig 1753–56.

7 Vgl. Franz von Sales Doyé, *Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden sowie der geistlichen Mitglieder der ritterlichen Orden*, Leipzig 1930, 764. Vgl. außerdem F. Brunswick, *Heilige und ihre Symbole in der darstellenden Kunst mit einem Anhang: Geistliche Orden und Ordenstrachten. Kleines Nachschlagbuch für Kirchen- und Galeriebesucher*, Rom 1914; Jakob Hubert Schütz, *Das segensreiche Wirken der Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Deutschland samt Ordenstrachtenbildern*, 2 Bde., Paderborn 1926; Ernst Krenn, *Die Trachten der katholischen Ordensleute*, Mainz-Regensburg 1932.

8 Doyé, *Die alten Trachten* (wie Anm. 7), 765.

9 Zu unterscheiden wäre wohl auch stärker zwischen dem «offiziellen» Ordenskleid und dem Kleider im Privatbesitz der Mönche, vgl. Barbara F. Harvey, *Monastic Dress in the Middle Ages. Precept and Practice*, Oxford 1988.

10 Vgl. Neithard Bulst, Zum Problem städtischer und territorialer Kleider-, Aufwands- und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13.–Mitte 16. Jahrhundert), in: André Gouron/Albert Rigaudière (Hg.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, Montpellier 1988 (Publications de la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des Anciens Pays de Droit Ecrit), 29–57; Frédérique Lachaud, Dress and Social Status in England before the Sumptuary Laws, in: Peter Cross/Maurice Keen (Hg.), *Heraldry, Pageantry and Social Display in Medieval England*, Woodbridge 2002, 105–123; Sarah-Grace Heller, Anxiety, Hierarchy, and Appearance in Thirteenth-Century Sumptuary Laws and the «Roman de la rose», in: *French Historical Studies* 27 (2004), 311–348; Susan Mosher Stuard, *Gilding the Market: Luxury and Fashion in Fourteenth Century Italy*, Philadelphia 2006, 84–121.

11 Vgl. Cordelia Warr, Religious Habits and Visual Propaganda. The Vision of the Blessed Reginald of Orleans, in: *Journal of Medieval History* 28 (2002), 43–72, hier: 63; Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Münster 2008 (Vita regularis, 35), 94–119; ders., Wenn Engel streiten. Das Mönchskleid im Brennpunkt der monastischen Reformkonflikte des Hochmittelalters, in: Michael Hohlstein/Gabriela Signori (Hg.), *Reform als Konflikt* (in Vorbereitung).

12 Dass in meinem Beitrag fast ausschließlich von Abgrenzungsbestrebungen die Rede ist, ist wohl den vorwiegend normativen Quellen geschuldet, auf die sich meine Skizze stützt. Hätte ich hagiographische Zeugnisse als Ausgangsbasis gewählt, wäre der Befund anders ausgefallen. Systematisch erschlossen ist das Themenfeld Mönchskleid in der mittelalterlichen Hagiographie allerdings noch nicht, lediglich einzelne Motive wie das von Gott oder Maria überreichte Ordensgewand, vgl. Warr, *Religious Habits* (wie Anm. 11), 43–72; Klaus Schreiner, Das klösterliche Ordensgewand als himmlische Gnadengabe. Charismatische Ursprünge einer klösterlichen Institution, in: Franz J. Felten u.a. (Hg.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*, Köln u.a. 2009, 401–424.

13 Vgl. Eva Schulz-Flügel (Hg.), *Tyrannius Rufinus, Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, Berlin/New York 1990 (Patristische Texte und Studien, 34); Adelheid Wellhausen (Hg.), *Die lateinische Übersetzung der Historia lausiaca des Palladius*, Berlin/New York 2003 (Patristische Texte und Studien, 51); Palladius, *Historia lausiaca. Die frühen Heiligen in der Wüste*, hg. und aus dem Griechischen übers. von Jacques Laager, Zürich 1987. Vgl. außerdem Theodoret von Cyrus, *Histoire philoté*, hg. von Pierre Canivet und Alice Leroy-Molinghen, Paris 1977 (Sources chrétiennes, 234).

14 Vgl. Georg Jenal, «Italia ascetica atque monastica». Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604), 2 Bde., Stuttgart 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39); Götz Hartmann, «Ein alter Mann in einem Kleid aus Fellen». Der christliche Wunderäter der Spätantike und sein Kostüm, in: Ansgar Köbl/Peter Riedel, *Kleidung und Repräsentation in Antike und Mittelalter*, München 2005 (Mittelalter Studien, 7), 63–68.

15 Gemäß 2 Könige 1,8 trug Elia langes Haar und einen Ledergurt um seine Lenden, mit demselben Gurt band nach

dem Matthäusevangelium (Mt 3,4) auch Johannes der Täufer sein Gewand aus Kamelhaar zusammen.

16 Vgl. *Basilii regula a Rufina latine versa*, hg. von Klaus Zelzer, Wien 1986 (CSEL, 86), 51–58. Vgl. dazu Philippus Oppenheim (osb), *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg i.Br. 1931 (Römische Quartalschrift. Supplementheft, 28), 14f.; sowie hierzu die Rezension von Placide de Meester (osb), *Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient*, in: *Ephemerides liturgicae* 47 (1933), 446–458.

17 1 Tim 6,8: *Habentes autem victum et vestitum his contenti sumus.* («Wenn wir aber Nahrung und Kleidung haben, so wollen wir uns daran genügen»).

18 Lk 3,11: *Qui habet duas tunicas det non habenti.* («Wer zwei Hemden hat, der gebe dem, der keines hat»).

19 Vgl. Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, Bd. 2: *Pachomius – der Mann und sein Werk*, Würzburg 1982 (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, 8), 102f.; Theofried Baumeister, Der aktuelle Forschungsstand zu den Pachomiusregeln, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 40 (1989), 313–321; Klaus Zelzer, Klöster und Regeln in den ersten Phasen des abendländischen Mönchtums, in: *Il monachismo occidentale dalle origini alla Regula magistri*, Rom 1998 (Studia ephemeridis Augustinianum, 62), 23–36; Philip Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in the Fourth-century Egypt*, Berkeley u.a. 1999 (Transformation of the Classical Heritage, 6), 81–83.

20 Vgl. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs* (wie Anm. 19), 106.

21 Wellhausen (Hg.), *Die lateinische Übersetzung der Historia lausiaca* (wie Anm. 13), 592f.; Palladius, *Historia lausiaca* (wie Anm. 13), 162.

22 Vgl. Cassian, *De institutis coenobiorum*, hg. von Michael Petschenig, Wien 2004 (CSEL, 17), 11–14. Vgl. dazu Oppenheim, *Das Mönchskleid* (wie Anm. 16), 65–69; Philippus Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche*, Münster 1932 (Theologie des christlichen Ostens, 2).

23 Cassian, *De institutis coenobiorum* (wie Anm. 22), 15.

24 Adalbert de Vogüé (Hg.), *La règle du maître II*, Paris 1964 (Sources chrétiennes, 106), 330–336; Rudolph Hanslik (Hg.), *Benedicti regula*, Wien 1960 (CSEL, 75), 127: *Uestimenta fratribus secundum locorum qualitate, ubi habitat, uel aerum temperie datur.*

25 Schlicht, *ärmlich, billig* vgl. Oppenheim, *Das Mönchskleid* (wie Anm. 16), 46–56.

26 Vgl. de Vogüé (Hg.), *La règle du maître II* (wie Anm. 24), 332. Vgl. außerdem Oppenheim, *Das Mönchskleid* (wie Anm. 16), 57–65; Walter J. Burghardt, Cyril of Alexandria on «Wool and Linen», in: *Traditio* 2 (1944), 484–486.

27 Hanslik (Hg.), *Benedicti regula* (wie Anm. 24), 128. Vorbehalten schließt sich Smaragd von Sankt Mihiel noch zu Beginn des 9. Jahrhunderts diesem Votum an: Vgl. Alfred Spannagel/Pius Engelbert (Hg.), *Smaragdii abbatris expositio in regulam s. Benedicti*, Siegburg 1974 (Corpus consuetudinum monasticarum, 8), 285–287. Vgl. außerdem Donatien de Bruyne, Note sur le costume bénédictin primitif, in: *Revue bénédictine* 33 (1971), 55–61; Adalbert de Vogüé, Aux origines de l'habit monastique (111e–ixe siècle), in: *Studia monastica* 43 (2001), 7–20.

28 Vgl. Kassius Hallinger, *Goze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Bd. 2, Rom 1950 [Neudruck: Graz 1971], 696–734; Gerd Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard. Die cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters*, Münster 1973 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 32), 88–116; Mechthild Müller, *Die Kleidung nach Quellen des frühen Mittelalters. Textilien und Mode von Karl dem Großen bis Heinrich III.*, Berlin/New York 2003 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 33), 109–134.

29 Vgl. Oppenheim, *Das Mönchskleid* (wie Anm. 16), 69–81, vgl. auch Sylvie Labarre, Le vêtement dans la «Vie de saint Martin» (Ive s.). Signe social et valeur symbolique, in: François Chusson/Hervé Inglebert (Hg.), *Costume et société dans l'antiquité et le haut Moyen Age*, Paris 2003, 143–151.

30 Vgl. Müller, *Die Kleidung* (wie Anm. 28), 114. Zu den regionalen Unterschieden in der Form vgl. den Brief Theodomars an Karl den Großen, in: Kassius Hallinger (Hg.), *Initia consuetudinis Benedictinae. Consuetudinæ saeculum octavi et noni*, Siegburg 1963 (Corpus consuetudinum monasticarum, 1), 166–171.

31 Vgl. Kassius Hallinger, Papst Gregor der Große und der heilige Benedikt, in: Basil Steidle (Hg.), *Commentationes in regulam s. Benedicti*, Rom 1957 (Studia Anselmiana, 42), 259–269; Adalbert de Vogüé, «Sub regula uel abbate?», in: *Collectanea Cisterciensia* 33 (1971), 209–241; Franz J. Felten, Herrschaft des Abtes, in: Friedrich Prinz (Hg.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart 1988 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 33), 147–296.

32 Häufig wird das fälschlicherweise Bernhard von Aniane († 821) zugeschriebene *Capitulare monasticum* als Zäsur in der Geschichte des Mönchskleides bezeichnet. Der Text geht jedoch mit keinem Wort auf die Farbfragen ein, das gilt im Übrigen auch für die etwa gleich alte *Institutio canonicorum* (817. Iul. 10), in: *Concilia aevi karolini (742–817)*, Hannover/Leipzig 1906 (Monumenta Germaniae Historica. Leges. Sectio 3, 2.1), 345: *Ut eis vestimenta nec multum vilia nec multum pretiosa sed mediocria dentur.* Eine ähnliche Bestimmung findet sich in der *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, in:

ebd., 404: *Quantum etiam a superfluo et immoderato cultu vestium se canescere debeant, multis sanctorum patrum documentis perdoceri potest.* Ausdrücklich untersagt wird den Kanonikern bei dieser Gelegenheit das Tragen der Kuckulle, die das Mönchsein symbolisiere (ebd., 405). 33 Zu dem im 10. Jahrhundert ausgefochtenen Streit um die Farben Schwarz oder Blau vgl. Müller, *Die Kleidung* (wie Anm. 28), 114f. und 121. Über die Farbe diskutieren aber weder der *Liber Tramitis* noch die Statuten des Petrus Venerabilis († 1156). Letzterer interessierte sich primär für verbotene Stoffe und Pelze, ein Laster, das er mit dem Begriff *curiositas* bezeichnete, vgl. Giles Constable (Hg.), *Consuetudines Benedictinae variae* (saec. XI–saec. XII), Siegburg 1975 (Corpus consuetudinum monasticarum, 6), 54–56. 34 Vgl. Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 188–191; ders., *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century*, in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 33), 771–834, hier: 808–831. 35 Vgl. Michel Pastoureaux, *Les Cisterciens et la couleur au XIIIe siècle*, in: *Cahiers d'archéologie et d'histoire du Berry* 136 (1998), 21–30, hier: 24. 36 Das Gewand der Kanoniker war nicht nur weiß, sondern zugleich auch aus Leinen, und ihrer priesterlichen Funktion entsprechend formal stärker ausdifferenziert als das einfache Mönchsgewand. Das entscheidende Kleidungsstück scheint bei den Kanonikern das *superpellicium*, das Chorchemd, gewesen zu sein. Vgl. R.B.C. Huygens, *Le moine l'indung et ses deux ouvrages. «Argumentum super quatuor questionibus» et «dialogus duorum monachorum»*, Spoleto 1980 (Bibliotheca degli «studi medievali», 11), 181, Nr. 47: *Ita et rusticus, quando indulus est tunica et cappa et clericus superpellicio et cappa*; Joseph Braun, *Liturgisches Handlexikon*, München 1993 [Nachdruck der Aufl. von 1924], 331f.; Franz Fuchs, *Wolle oder Leinen. Zum Streit um den rechten Habit in der Regularkanonikerbewegung des 12. Jahrhunderts*, in: Gert Melville/Anne Müller (Hg.), *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlagen differenter Verbände im Mittelalter*, Paring 2002, 219–237. 37 Vgl. John Frederick Hinnebusch (Hg.), *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, Freiburg (Schweiz) 1972 (Spicilegium Friburgense, 17), 112; Jacques Dubois, *Les ordres monastiques au XIIIe siècle en France d'après les sermons d'Humbert de Romans, maître général des Frères Prêcheurs*, in: *Sacris Erudiri* 26 (1983), 187–220. Vgl. außerdem Ludwig Dolberg, *Die Tracht der Zisterzienser nach dem Liber usum und den Statuten*, in: *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden* 14 (1893), 359–367 und 530–538; Renate Stahlheber, *Die Ikonographie Norberts von Xanten. Themen und Bildwerke*, in: Kaspar Elm (Hg.), *Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst*, Köln 1984, 217–245; dies., *Der Norbert-Zyklus im Weißenauser Traditionskodex*, in: Helmut Binder (Hg.), *850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau 1145–1195*, Sigmaringen 1995, 331–374, hier: 352f. 38 Vgl. Hinnebusch (Hg.), *The Historia occidentalis* (wie Anm. 37), 120, 125 und 127. Auf die Bedeutung der Häuser bei der Kleiderwahl weist auch die Antwort des alten Mönchtums auf die *Apologie* Bernhards von Clairvaux hin. Der Autor unterscheidet zwischen *Tiranacenses*, *Clareuallenses*, *Cistercienses*, *Sauinienses* etc. Vgl. dazu André Wilmart, *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*, in: *Revue bénédictine* 46 (1934), 296–344, hier: 340f. 39 Vgl. Rodolphe Marosszéki, *Les origines du chant cistercien. Recherches sur les réformes du plain-chant cistercien au XIIe siècle*, Vatikan 1952 (Analecta sacri ordinis cisterciensis, 8), 445f.; Petrus Becker, *Ein Hersfelder Protest gegen Reformbestrebungen im späten Mittelalter (1400–1431)*, in: *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 34 (1972), 29–58. 40 Hallinger, *Gorze – Kluny* (wie Anm. 28), 697. 41 Zit. in: Paul Sinz (Hg.), *Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux (Vita prima)*, eingeleitet und übers. von Paul Sinz, Düsseldorf 1962, 165; Sancti Bernardi abbas Claræ-Vallensis vita et res gestæ libris septem comprehensæ, in: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844–65 [Migne, PL], Bd. 185, 306B. Vgl. dazu Dyan Elliott, *Dress as Mediator between Inner and Outer Self. The Pious Matron of the High and Later Middle Ages*, in: *Mediaeval Studies* 53 (1991), 279–308. 42 Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, in: ders., *Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch*, Bd. 2, Innsbruck 1992, 186–189. Petrus Venerabilis († 1156) stellt den Bezug zwischen Innen und Außen auf den Kopf. Die *varietas vestium* künde nicht, sondern erzeuge erst die *varietas mentium*: Migne, PL, Bd. 189, 331 = Giles Constable (Hg.), *The Letters of Peter the Venerable*, Bd. 1, Cambridge, Mass. 1976 (Cambridge Historical Studies, 78), Nr. 17, Brief an Bernhard von Clairvaux. 43 Sinz (Hg.), *Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux* (wie Anm. 41), 65 und 165; Migne, PL, Bd. 185, 245D und 306B. 44 Vgl. Joseph Strange, *Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum*, Köln u.a. 1851, 49–57 (VII, 38, Teil 2). In Brabant trügen, so Caesarius, die Brüder weiße Kuckullen, während die heimischen Brüder die Farbe Grau bevorzugten. So trägt der Heilige in einem nordfranzösischen Stundenbuch, das sich heute in Fulda befindet, ein Habit aus grauem Wollstoff: Fulda, Hessische Landesbibliothek, Ms Aa 65, fol. 109r. 45 Berlin,

Preußische Staatsbibliothek, Ms germ. quart. 42, fol. 230r. Violetrot ist sein Kleid auf einem um 1500 entstandenen niederrheinischen Tafelbild, vgl. *Katalog der deutschen und niederländischen Gemälde bis 1550 (mit Ausnahme der Kölner Malerei) im Wallraf-Richartz-Museum und im Kunstgewerbemuseum der Stadt Köln*, bearb. von Irmgard Hiller/Horst Vey, Köln 1969 (Kataloge des Wallraf-Richartz-Museums, 5), 110. Im 15. Jahrhundert stießen sich die Reformkräfte innerhalb des Ordens an dieser Farbenvielfalt, vgl. Dolberg, *Die Tracht der Zisterzienser* (Anm. 37), 366f. sowie Anm. 66 hier unten. 46 Cordelia Warr, *Hermits, Habits and History. The Dress of the Augustinian Hermits*, in: Louise Bourdau/Anne Dunlop (Hg.), *Art and the Augustinian Order in Early Renaissance Italy*, Aldershot 2007 (Church, Faith and Culture in the Medieval West), 17–28. Insbesondere die Abgrenzung zwischen Augustinereremiten und Franziskanern wurde zum Problem. Darauf bezieht sich die Bulle *Dudum apparuit* Gregors IX. vom 20. März 1240, siehe ebd. 19. Bernd Schmied (Münster) hat mich auf die Bulle *Recordamur liquida* Alexanders IV. aufmerksam gemacht, die 1257 der Magdeburger Erzbischof Rudolf von Dintelstedt beglaubigte, um allfällige Konflikte zwischen den beiden Orden zu vermeiden. 47 Insbesondere die Abgrenzung zwischen Augustinereremiten und Franziskanern wurde zum Problem. Darauf bezieht sich die Bulle *Dudum apparuit* Gregors IX. vom 20. März 1240, siehe Warr, *Hermits, Habits and History* (wie Anm. 46), 19. Bernd Schmied (Münster) hat mich auf die Bulle *Recordamur liquida* Alexanders IV. aufmerksam gemacht, das 1257 der Magdeburger Erzbischof Rudolf von Dintelstedt beglaubigte, um allfällige Konflikte zwischen den beiden Orden zu vermeiden. Ein solcher Streit sei dann 1300 in Quedlinburg aufgetreten. 48 Vgl. Petrus Dinter (Hg.), *Liber Tramitis aevi Odilpni abbatis*, Siegburg 1980 (Corpus consuetudinum monasticarum, 10), 210–212. Vgl. außerdem Susan Boynton, *Les coutumes clunisiennes au temps d'Odilon*, in: Jean Vigier (Hg.), *Odilon de Mercœur. L'Auvergne et Cluny. La «Paix de Dieu» et l'Europe de l'An mil*, Nonette 2002, 193–203. 49 Vgl. Müller, *Die Kleidung* (wie Anm. 28), 118–124. 50 Huygens, *Le moine l'indung* (wie Anm. 36), 181, § 48: *Habet enim rectissimam crucis Christi formam, et ut expressius dicam: cuculla nostra est crux, scilicet signum potestati tenebrarum terribile. Quo signo contra eandem tenebrarum potestatem est munitus, si, dum dormit, monachus est cum cuculla vestitus.* Vgl. die Beiträge in Carl Andresem/Günter Klein (Hg.), *Theologio crucis – signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1979. 51 Gemeint sind «cordeliers» als Bezeichnung für Franziskaner. 52 Vgl. Thomas von Celano, *Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi*, eingel., übers. und komm. von Engelbert Grau, Werl 1994 (Franziskanische Quellschriften, 5), 96. 53 Ebd., 97. 54 Vgl. Legenda s. Francisci, in: A. C. Peltier (Hg.), *S. R. E. cardinalis S. Bonaventurae ex ordinem minorum episcopi Albanensis, doctoris ecclesiae seraphici opera omnia*, Bd. 14, Paris 1868, 300; *Franziskus, Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura*, eingel., übers. und komm. von Sophronius Clasen, Werl 1962 (Franziskanische Quellschriften, 7), 270. Vgl. dazu Maria Teresa Dolso, *Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge d'après les commentaires sur la Règle de François et l'hagiographie*, in: *Cahiers du centre de recherches historiques* 16 (1996) (URL: <http://ccrh.revues.org/index2641.html>). 55 Vgl. Klaus Krüger, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin 1992; ders., *Repräsentation und Sinnstiftung. Zum Franziskusbild im Medium der frühen Tafelmalerei*, in: Dieter R. Bauer u.a. (Hg.), *Franziskus von Assisi. Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht*, Köln u.a. 2005 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 54), 251–270. 56 Vgl. Anne Müller, *Symbolizität als Differenzmerkmal. Überlegungen zur systematischen Analyse symbolischer Repräsentationsformen im Religiosentum*, in: Gert Melville/Anne Müller (Hg.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Münster 2007 (Vita regularis, 34), 187–209, hier: 187f. 57 Vgl. Warr, *Religious Habits* (wie Anm. 11), 43–72; William Hood, *Fra Angelico at san Marco. Art and the Liturgy of Cloistered Life*, in: Timothy Verdon/John Henderson (Hg.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Syracuse 1990, 109–131. 58 Vgl. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi regula ad servos Dei, in: Migne, PL, Bd. 32, 1377–84; George Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987. 59 Vgl. Antonius Hendrik Thomas, *De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237). Mit uitgave van de tekst (avec un résumé en français)*, Leuven 1965 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 42), 329f.; G. R. Galbraith, *The Constitution of the Dominican Order, 1216 to 1360*, Manchester 1925, 212. 60 *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, eingeleitet, übers. und erläutert von Lothar Hardick und Engelbert Grau, Werl 1994 (Franziskanische Quellschriften, 1), 166. 61 Vgl. Engelbert Grau/Marianne Schlosser, *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*, Kevelaer 2001, 43, 51, 134f. und 333. 62 Engelbert Grau, *Die Regel der heiligen Klara (1253) in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder (1223)*, in: *Franziskanische Studien* 35 (1953), 92. Vgl.

außerdem Gerard Pieter Freeman, Franziskanische Frauentrachten (URL: <http://www.franciscana-studiecentrum.nl/intro/franziskanischefrauentrachten.html>). 63 Vgl. Creighton Gilbert, Some Special Images for Carmelites, circa 1330–1430, in: Verdon/Henderson (Hg.), *Christianity and the Renaissance* (wie Anm. 57), 161–207; Kristin Boese, *Gemalte Heiligkeit. Bilderzählungen neuer Heiliger in der italienischen Kunst des 14. und 15. Jahrhunderts*, Petersberg 2008 (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, 61), 116–118 und 135–142 (Margherita von Cortona und Chiara da Rimini). Schon das Konzil von Vienne hatte 1311 im Übrigen das Tragen von «karierten und gestreiften Hauben» verboten, vgl. Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517)*, Paderborn u.a. 2000, 373. 64 Vgl. *Luca Holstenii Codex regularum monasticarum et canonicarum*, Bd. 3: *Regulas ac statutas*, Augsburg 1759, 19f. 65 *Regula antiqua ordinis poenitentia (1221) iuxta novum codicum*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 6 (1913), 245. Die Bulle *Supra montem* stimmt aber nicht wörtlich mit dem Regeltext überein, vgl. *Bullarium Franciscanum*, Bd. 4, Turin 1859, 94f. 66 Vgl. unter anderem Josephus-Maria Canivez (Hg.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Bd. 4: *Ab anno 1401 ad annum 1456*, Louvain 1936 (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 12), 372f. 1432 wird das Tragen schwarzer Kullulen und anderer schwarzer Kleidungsstücke verboten und darauf verwiesen, dass gemäß Benediktusregel über die Farbe nicht zu diskutieren sei. 1446 wird das Verbot wiederholt mit der Begründung (ebd., 587): *multa generantur scandala propter disparitatem habituum, cum uniformitos debeat observari [...]*. 67 Vgl. Harald Derschka, Die Ordensdarstellungen in der Konstanzer Augustinerkirche. Eine Gesamtschau der Männerorden aus der Sicht der Augustinereremiten, in: Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart Esslingen am Neckar 2007 (Hg.), *Dreifaltigkeitskirche Konstanz*, Lindenbergl 2007 (Kulturdenkmale in Baden-Württemberg), 26–33; Johannes Zählten, *Die Fresken aus der Konzilszeit in der Konstanzer Dreifaltigkeitskirche*, Karlsruhe 2009 (Hefte zum Konstanzer Konzil, 1). 68 Vgl. Joseph Zeller, Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen im Jahre 1417. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformen im Benediktinerorden zur Zeit des Konstanzer Konzils, in: *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden* (1921–22), 1–73, hier: 58f. Eingeschärft wurde hier unter anderem das Tragen von Wolle anstelle von Hanf bzw. Leinen und die Länge und Breite von Kleidern und Kapuzen festgelegt. 69 Vgl. Stefan Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Frankfurt a.M. u.a. 2005 (Tradition – Reform – Innovation, 8), 278–287. 70 Von dem verstärkten Interesse an der «richtigen» Kleidung zeugen auch die Visitationsprotokolle des 15. Jahrhunderts, vgl. unter anderem Christopher Harper-Hill, Cistercian Visitation in the Late Middle Ages. The Case of Hales Abbey, in: *Bulletin of the Institute of Historical Research* 53 (1980), 103–114; Hermann Hallauer, Eine Visitation des Nikolaus von Kues im Benediktinerinnenkloster Sonnenburg, in: Rudolf Haubst (Hg.), *Das Cusanus-Jubiläum*, Mainz 1964 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 4), 104–125; Margarete Hausner, Die Visitation des Aegidius von Viterbo im Kloster der Augustinereremiten in Memmingen 1516, in: *Memminger Geschichtsblätter* (1974), 5–92; Celestino Piana, La visita canonica nei monasteri maschili Vallombrosani di Lombardia nel 1440, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 43 (1989), 510–534; ders., La visita canonica nei monasteri femminili Vallombrosani di Lombardia nel 1440, in: *Benedictina* 37 (1990), 141–155; Otto R. Redlich, Die Visitation und Reformation des Klosters Hamborn im 15. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Kirchenpolitik der clevischen Herzöge, in: *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* 50 (1917), 115–162; M. Riemer, Berichte über Visitationen von Nonnenklöstern des Bistums Halberstadt und des Erzbistums Magdeburg aus den Jahren 1496–1498, in: *Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen* 20 (1924), 92–107. 71 Vgl. G. G. Coulton, The last generations of medieval monachism, in: *Speculum* 18 (1943), 437–457; Johannes Meyer, Johannes Busch und die Klosterreform des 15. Jahrhunderts, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 47 (1949), 43–153; P. Bange, De hervorming van de saksische vrouwenkloosters als verhaald door Johannes Busch in boek II van zijn Liber de reformatione monasterium, in: A. J. Hendrikman u.a. (Hg.), *Windesheim 1395–1995. Kloosters, teksten, invloeden*, Nijmegen 1996, 143–153; Bertram Lesser, *Johannes Busch: Chronist der Devotio moderna. Werkstruktur, Überlieferung, Rezeption*, Bern u.a. 2005 (Tradition – Reform – Innovation, 10), 259–292. 72 Vgl. Karl Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasterium*, Halle 1886 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, 19). 73 Ebd., 562, 566, 588, 600, 605, 616 und 644: *Irregulariter dissolute et incontinenter vixerunt in peculio et proprietate; in dissolutum valde vitam habuerunt, in proprietate, in incontinentia et in inobedientia viventes; in proprietate in vita dissoluta incontinenter vixerunt, in proprietate, inobedientia, et in minori vixissent continentia; dissolutam*

incontinentem [...] et secularem ducerunt vitam; in proprietate viventes nec regulam nec constitutiones suas observantes; omnes propria habebant et quasi sine obedientia vixerunt. Zu der Formelhaftigkeit der von den Reformern vorgebrachten Kritikpunkte vgl. Kajetan Esser, *Der Zustand der süddeutschen Franziskaner-Konventualen am Ausgang des Mittelalters*, Düsseldorf 1915. 74 Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 72), 582: *Ordo iste beate Marie Magdalene de penitencia nuncupatus easdem habet constitutiones per omnia, quas ordo habet predicatorum sancti Dominici, habitum album cum scapulari albo semper deferentes.* Abermals zum Gewand der Hildesheimer Weißfrauen ebd., 590, und zu den Weißfrauen vgl. Adolf Bertram, *Geschichte des Bistums Hildesheim*, Bd. 1, Hildesheim 1899, 246–266. 75 Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 72), 582: *sicut omnes etiam faciunt moniales cuiuscumque ordinis per totam Saxoniam, Misniam, et Turingiam.* 76 Der Begriff *Ranse* ist in Grimms *Deutschem Wörterbuch* nicht nachzuweisen. 77 Vgl. Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 72), 582. 78 Vgl. ebd., 583. 79 Vgl. *Monasticon Windeshemense*, Teil 2: *Deutsches Sprachgebiet*, bearb. von Klaus Scholz, Brüssel 1977 (Archives et bibliothèques de Belgique, 16), 490–499; J. G. R. Acquoy, *Het Klooster te Windesheim en zijn invloed*, Teil 3, Utrecht 1875–80, Neudruck 1968, Nr. 15, 228f.; Gerhard Taddey, *Das Kloster Heiningen von der Gründung bis zur Aufhebung*, Göttingen 1966 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 14. Studien zur Germania sacra, 4), 95–105. 80 Vgl. Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 72), 603. 81 Vgl. Désirée Koslin, The Robe of Simplicity: Initiation, Robing, and Veiling of Nuns in the Middle Ages, in: Stewart Gordon (Hg.), *Robes and Honor. The Medieval World of Investiture*, New York 2001, 255–274; Annemarie Eyl Carr, Threads of Authority. The Virgin Mary's Veil in the Middle Ages, in: ebd., 59–93. 82 Vgl. Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 73), 603. Vgl. außerdem M. Riemer, Berichte über Visitationen von Nonnenklöstern des Bistums Halberstadt und des Erzbistums Magdeburg aus den Jahren 1496–1498, in: *Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen* 20 (1924), 92–107, sowie René Metz, La couronne et l'anneau dans la consécration des vierges, in: ders., *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London 1985, 113–132. 83 Vgl. Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 73), 603f. 84 Vgl. S. van der Woude (Hg.), *Acta capituli Windeshemensis. Acta von de kapittelvergaderingen der congregatie von Windesheim*, s-Gravenhage 1953 (Kerkhistorische Studien, 6), 45, 51, 54 und 65. 85 Vgl. Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 72), 604. Zu Steterburg vgl. Silvia Bunselmeyer, *Das Stift Steterburg im Mittelalter*, Braunschweig 1983 (Beihefte zum Braunschweigischen Jahrbuch, 2), 126f. 86 Vgl. Grube (Hg.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon* (wie Anm. 72), 611. 87 Ebd. 88 Vgl. ebd., 638. Zu Wülfnighausen vgl. Ulfrid Müller, *Das Kloster Wülfnighausen*, 2. Aufl., München 1994 (Große Baudenkmäler, 332). 89 S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi regula ad servos Dei (wie Anm. 58), 1383; Augustinerregel 5, 33 (URL: www.augustiner.de/de/ausgustinerregel/h07/index.html). 90 Vgl. Gert Melville (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 1999 (Vita regularis, 11); Giancarlo Andenna (Hg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster 2005 (Vita regularis, 26). 91 Vgl. Van der Woude (Hg.), *Acta capituli Windeshemensis* (wie Anm. 84), 54 und 65.

