

Markus Schürer

Der Welt entfremdet – der Welt zugewandt. Religiosentum und Kommunikation im frühen und hohen Mittelalter

Frage man nach den Regeln der Kommunikation in religiösen Gemeinschaften, so lässt sich zunächst sagen, dass der zönothitisch lebende Religiöse grundsätzlich in einem triadischen Bezugssystem steht, er demnach drei kommunikative Optionen hat. Die erstrangige Instanz, der wichtigste ‚Kommunikationspartner‘ gewissermaßen, dem er sich zuwendet, ist zweifellos Gott. Des Weiteren hat er, wenn auch in mehr oder weniger begrenztem Umfang, die Möglichkeit, mit den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft zu kommunizieren. Eine dritte Option schließlich stellt eine Art der Kommunikation dar, die sich nicht allein innerhalb der Gemeinschaft vollzieht, sondern über diese hinausgeht und auch die Welt außerhalb der Klostermauern betrifft.

Im Folgenden sollen die beiden letztgenannten kommunikativen Optionen thematisiert werden: die interne Kommunikation innerhalb religiöser Gemeinschaften und die externe Kommunikation religiöser Gemeinschaften und ihrer Mitglieder mit der Lebenswelt, die sie umgibt. Die erstgenannte Option hingegen, die Rede des Mönches zu Gott, wird ausgeklammert bleiben. Überlegungen hierzu müssten letztlich in eine theologische Betrachtung des monastischen Gebets und der monastischen Liturgie münden. Das aber kann und soll hier nicht geleistet werden. Dass die folgenden Darlegungen angesichts ihres limitierten Umfangs skizzenhaft bleiben müssen, bedarf kaum eigener Erwähnung. Ihr Zweck ist es, punktuell auf einige Befunde hinzuweisen, die als charakteristisch für das Problemfeld ‚Kommunikation und westlich-lateinische *vita religiosa*‘ gelten können, und so einiges an Material für einen Vergleich in transkonfessioneller respektive transkultureller Perspektive anzubieten. Die Darlegungen setzen ein mit der formativen Phase des westlich-lateinischen Mönchtums an der Wende von der späten Antike zum frühen Mittelalter und werden dann über die klaustralen Gemeinschaften des 11. und 12. Jahrhunderts bis hin zu den Mendikantenorden des 13. Jahrhunderts führen.

I. Wenden wir uns zunächst der Regel des Benedikt von Nursia zu, einem Text, der, entstanden noch in der Formierungsphase der christlichen *vita religiosa*, später zu einem der wichtigsten Regelwerke in der monastischen Tradition des westlich-lateinischen Mittelalters werden sollte. Nachdem die *Regula Benedicti* zwischen 530 und 560 als eine kluge und ausgewogene Synthese der bis dahin gewachsenen christlich-asketischen Tradition zusammengestellt worden war, blieb sie zunächst noch eine unter zahlreichen anderen Anleitungen zum monastischen Leben.¹ Spätestens

¹ Vgl. zu Entstehung sowie Text und Überlieferungsgeschichte der *Regula Benedicti* die Einleitung zur Edition: *Benedictus von Nursia: Benedicti Regula. Editio altera emendata*, hrsg. v. Rudolf Hanslik.

ab dem Beginn des 9. Jahrhunderts allerdings kam ihr eine erstrangige Bedeutung zu. Im Zuge der von Ludwig d. Fr. vorangetriebenen Reformen des Frankenreiches nämlich, die den politischen ebenso wie den religiösen Bereich und damit letztlich auch die Belange der *vita religiosa* betrafen, erhielt die Benediktregel – nicht zuletzt auch durch die Fürsprache des monastischen Reformers Benedikt von Aniane – den Status des allein verbindlichen normativen Basistextes für das mönchische Leben.² Zwar war eine tatsächliche Alleingeltung der Benediktregel auf Dauer nicht durchzusetzen; dennoch bedeuteten die Bemühungen Ludwigs d. Fr. und Benedikts von Aniane einen beträchtlichen Zuwachs an Autorität für diesen Text, so dass er in der Folge eine breite Wirkung entfalten und zur Grundlage des benediktinisch geprägten Mönchtums des frühen Mittelalters werden konnte.

In Kapitel IV der Benediktregel, welches die Werkzeuge für die guten Werke, die *instrumenta bonorum operum*, behandelt, findet sich ein Passus, der, obwohl eher beiläufig formuliert, eines der wichtigsten Prinzipien für jegliche Form christlich-religiösen Lebens darstellt: *Saeculi actibus se facere alienum* – „Sich dem Treiben der Welt fremd machen“.³ Die Aufgabe des Mönchs ist demnach, sich eine Haltung anzueignen, die man als ‚Weltfremdheit‘ bezeichnen kann. Diese Weltfremdheit ist die Voraussetzung dafür, eine möglichst tiefe Vertrautheit mit Gott zu erzeugen. Der Mönch geht auf Distanz zu allem Irdischen, zu Dingen und Personen, die zwischen ihm und Gott stehen, und arbeitet so an der Verwirklichung des eigentlich paradoxen Prinzips, nach dem die irdische Existenz die Entfremdung von sich selbst zum Ziel hat.⁴

Als eine zentrale asketische Praktik und zugleich eine wichtige Strategie der Entfremdung von der Welt gilt im christlichen Mönchtum – neben den evangelischen Räten Armut, Keuschheit und Gehorsam – das Schweigen oder, allgemeiner formuliert, der Verzicht auf Kommunikation. Auch zum Schweigen (dem *silentium*, *silere* oder *tacere*) hat die Benediktregel einiges zu sagen, so vor allem im Kapitel VI ‚Von der Schweigsamkeit‘, aber auch in den Kapiteln, welche die Aufnahme der Gäste oder das Verhalten der Brüder bei der Rückkehr von Reisen regeln.⁵ Der Tenor ist dabei stets restriktiv: die Vorgaben der Regel laufen darauf hinaus, die Kommunikation des einzelnen Mönchs mit den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft und mehr noch mit der Außenwelt auf das unbedingt nötige Minimum zu reduzieren.

Wien 1977, S. XI–XXV; außerdem *Gert Melville*, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. München 2012, S. 35–39.

² Vgl. hierzu *Egon Boshof*, Ludwig der Fromme. Darmstadt 1996, S. 120–126; außerdem *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 42–52.

³ *Benedicti Regula* (wie Anm. 1), IV 20, S. 30.

⁴ Eingehend zum Zusammenhang von Weltfremdheit und mönchischem Leben: *Peter Sloterdijk*, Wohin gehen die Mönche? Über Weltflucht in anthropologischer Sicht, in: Ders., Weltfremdheit. Frankfurt a. M. 1993, S. 80–117.

⁵ *Benedicti Regula* (wie Anm. 1), VI *De taciturnitate*, S. 38 f., LIII *De hospitibus suscipiendis*, S. 123–126, LXVII *De fratribus in viam directis*, S. 157 f.

Wo hingegen das Sprechen, das Sich-Mitteilen explizit gestattet oder gefordert wird, geschieht dies vorrangig mit seelsorgerlicher Intention und betrifft die Beichte. In diesem Fall gelten Rede und Gespräch als – möglichst umsichtig zu dosierendes – Heilmittel für denjenigen, der durch Anfechtung seelisch versehrt ist. Die *confessio* erfordert das Sprechen des beichtenden Mönchs mit dem Abt, welcher seinerseits die Beichte abnimmt. Eine wichtige Voraussetzung für die Beichte aber, die gemäß der Benediktregel das Bekenntnis nicht allein der Taten, sondern auch der Gedanken umfasst⁶, ist eine permanente Aufmerksamkeit des Mönchs auf sich selbst, eine stete Erforschung des eigenen Gewissens, die im Modus der Selbstbefragung, gleichsam als ein Sprechen mit sich selbst, geführt wird. Womit im übrigen ein Sonderfall monastischer Kommunikation benannt wäre, den der Kulturhistoriker Thomas Macho unter dem Begriff der „Einsamkeitstechniken“ subsumiert und treffend als „Strategien zur Initiierung und Kultivierung von Selbstwahrnehmungen“ beschreibt, deren Zweck die „Anregung und Disziplinierung [...] innerer Dialoge“ ist.⁷

Lässt man das Phänomen der Beichte und den mit ihr verknüpften Modus des Sprechens mit sich selbst beiseite, so kann man insgesamt sagen, dass die monastische Kultur, wie sie die Benediktregel abbildet, eine Kultur des Schweigens ist. Dabei ist der Zweck des weitgehenden Verzichts auf Kommunikation, die mönchische Existenz vor der Einbindung in soziale Beziehungen, vor der ‚Kontamination durch Welt‘ zu schützen und sie frei zu machen für die Kommunikation mit Gott. Schweigen erscheint demnach als eine Praktik der Exklusion, die darauf hinausläuft, alle Aufmerksamkeit auf das Transzendentale zu richten, die Welt hingegen zu vergessen. Kaum eigens erwähnt werden muss, dass ein solcher *modus vivendi* durchaus auch asoziale Tendenzen hat.⁸

II. Während des 11. und 12. Jahrhunderts vollzog sich im lateinischen Europa eine tiefgreifende Wandlung der *vita religiosa*. Existierte während des Frühmittelalters ein vornehmlich von der Benediktregel geprägtes Mönchtum, so erfuhr das Spektrum religiöser Lebensformen nun eine erhebliche Differenzierung und Erweiterung. Man kann durchaus sagen, dass sich eine Art ‚monastischer Pluralismus‘ entfaltete. Gemeinschaften wie diejenigen von Camaldoli oder Vallombrosa entstanden, ebenso die Grandmontenser, Kartäuser, Zisterzienser und zahlreiche weitere. Einige dieser Gemeinschaften bildeten lediglich regional begrenzte Klosterverbände aus, andere

⁶ Benedicti Regula (wie Anm. 1), VII 44, S. 48: *Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem abbatem non celaverit suum.*

⁷ Alle Zitate aus: Thomas Macho, Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hrsg.), Einsamkeit. München 2000, S. 27–44, hier S. 30.

⁸ Vgl. zu letzterem Aspekt auch Peter von Moos, *Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge*, in: Ders., Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge. Florenz 2005, S. 579–610, hier S. 580.

– allen voran die Zisterzienser – entwickelten sich zu religiösen Orden im strikten Sinne, die sich über das gesamte lateinische Europa ausbreiteten.⁹

Ein bedeutendes Charakteristikum eines großen Teils dieser Gemeinschaften war, dass sie ein sezessionistisches Motiv wieder aufnahmen, das schon bei den spätantiken Protagonisten christlicher Askese, den Wüstenvätern, hohe Geltung besaß.¹⁰ Mit mehr oder weniger großem Nachdruck nämlich trugen sie die Absicht vor, aus der ‚Welt‘ hinauszugehen und den *eremus* oder das *desertum* aufzusuchen, die Einöde also oder die Wüste, den nicht kultivierten, nicht zivilisierten Ort.¹¹

Diejenige Gemeinschaft, welche dieses sezessionistische Projekt wohl auf konsequenteste und zugleich nachhaltigste Weise umsetzte, waren – und sind bis heute – die Kartäuser. 1084 von Bruno von Köln in einem abgelegenen Tal der westlichen Alpen begründet, konzipierten sie eine Lebensweise, die eine ausgesprochen anachoretische Prägung aufwies und dennoch zönothitisch organisiert war, die also eremitische Existenz und klösterliche Gemeinschaft zur Synthese brachte und überdies dem religiösen *silentium* allergrößte Bedeutung zumaß.¹² Allein die architektonische Anlage der kartäusischen Klöster und der Lebensrhythmus ihrer Bewohner waren auf eine Minimierung nicht nur der externen, sondern auch der internen Kommunikation ausgerichtet. So lebten die Mönche nicht gemeinsam in einem Konventsgebäude, sondern jeweils allein in separaten, als Einzelhäuser gestalteten Zellen, die allerdings durch einen großen Kreuzgang miteinander verbunden waren.¹³

Ähnlich verhielt es sich mit der Anordnung des Grundbesitzes, der Domäne. Homogen angelegt und klar zur Umgebung abgegrenzt – auf den Erwerb von Besitzungen außerhalb der Domäne wurde konsequent verzichtet – umgab sie das Kloster. In den

⁹ Immer noch maßgeblich zur Geschichte der *vita religiosa* im 11. und 12. Jahrhundert: *Giles Constable*, The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge 1996; außerdem hierzu neuerdings: *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 84–163; insbesondere zur Entwicklung des religiösen Ordens als Rechtssubjekt und Organisationsmodell: *Ebd.*, S. 131–141.

¹⁰ Vgl. hierzu *Heinrich Holze*, Schweigen und Gotteserfahrung bei den ägyptischen Mönchsvätern, in: Erbe und Auftrag 69 (1993), S. 314–321.

¹¹ Hierzu auch *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie in Anm. 1), S. 84 f.

¹² Zur Entstehung und Frühgeschichte der Kartäuser: *Florent Cygler*, Vom ‚Wort‘ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten über die *Consuetudines Guigonis. Propositum* und Institutionalisierung im Spiegel der kartäusischen Ordensschriftlichkeit (11.–14. Jahrhundert), in: *Hagen Keller/Christel Meier/Thomas Scharff* (Hrsg.), Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern. München 1999, S. 95–109; außerdem *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 94–98.

¹³ Zu Architektur und Lebensrhythmus der Kartäuser: *Günther Binding/Matthias Untermann*, Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland. Darmstadt 1993, S. 391–402; *James L. Hogg*, Kartäuser, in: *Peter Dinzelbacher/Ders. (Hrsg.)*, Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, S. 275–296, hier S. 282, S. 290 und passim; *Ulrich Köpf*, Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser, in: *Sönke Lorenz* (Hrsg.), Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festschrift Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 215–231, hier S. 229 f.

kartäusischen Quellen wird sie charakteristischerweise als *desertum*, als das Unbebaute, Unbewohnte, bezeichnet.¹⁴ Es ist dies eine Chiffre, die den kartäusischen Ort deutlich als eine Art Heterotopos (Michel Foucault), als den ‚anderen Ort‘ schlechthin kennzeichnet und scharf von der herkömmlichen Zivilisation abgrenzt. Dabei galt das *desertum* – von biblischer Tradition her – als Ort der Epiphanien, an dem man unter Umständen Engeln oder Dämonen begegnen konnte, an dem aber die herkömmlichen Gesetze und Bedingungen menschlicher Soziabilität keinerlei Geltung mehr hatten. Im *desertum* herrschten absolute Stille und vollkommenes Schweigen, und genau dies prädestinierte es zum erst-rangigen Experimentierfeld allein transzendornter Kommunikation.¹⁵

Der erste normative Basistext der Kartäuser, die zwischen 1121 und 1128 von Guigo I. aufgezeichneten *Consuetudines*, schreiben als Grundsatz für die *vita cartusiana* fest, frei zu sein für das Schweigen und die Einsamkeit in der Zelle.¹⁶ Und zugleich werden Schweigen und Einsamkeit als erstrangiges, weil am schwierigsten zu realisierendes religiös-asketisches Prinzip eingestuft: Nichts, so formulieren die *consuetudines*, sei mühevoller in der Ausübung religiösen Lebens als das Schweigen in Einsamkeit und die Stille.¹⁷

So erscheint es nur konsequent, dass auch jene Abschnitte der *consuetudines*, welche die interne und externe Kommunikation betreffen, äußerst streng in der Aussage sind: Sie verbieten den Brüdern unter anderem, auch nur um die Erlaubnis zu bitten, mit irgendjemandem sprechen zu dürfen, der nicht zum Konvent gehört, selbst wenn es sich dabei um einen leiblichen Verwandten handeln sollte. Auch wird die Benutzung der klösterlichen Zeichensprache, die man vor allem in Konventen benediktinischer Prägung oft zur Umgehung des Redeverbots nutzte, untersagt. Allein mit einfachsten Zeichen für Dinge, welche die Ausübung bestimmter Ämter oder die Ausführung von Aufträgen betreffen, darf kommuniziert werden. Ausnahmen von diesen rigidien Bestimmungen gibt es nur wenige; sie betreffen, ähnlich wie in der Benediktregel, vornehmlich die Beichte, aber auch drohende Gefahr für das Kloster etwa beim Ausbruch eines Feuers.¹⁸

14 Vgl. hierzu *Bernard Bligny*, Recueil des plus anciens actes de la Grande Chartreuse (1086–1196). Grenoble 1958, S. XIX; *Köpf*, Spiritualität (wie Anm. 13), S. 226 und S. 229.

15 Vgl. zu diesem Aspekt auch *Jacques Le Goff*, Le désertforêt dans l’Occident médiéval, in: Ders. (Hrsg.), *L’imaginaire médiéval. Essais*. Paris 1985, S. 59–75; *Danielle Lecoq*, Place et fonction du désert dans la représentation du monde au Moyen Âge, in: *Revue des Sciences Humaines* 258 (2000), S. 15–112.

16 *Guigues Ier*, Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux. Paris 1984, XIII 5, S. 196: *precipue studium et propositum nostrum est, silentio et solitudini celle vacare*.

17 Ebd.: *nichil enim laboriosus in exercitiis discipline regularis arbitramur, quam silentium solitudinis et quietem*.

18 Vgl. ebd., VII 2; X 2; XXXI 3; XLV 1–2; LVI 1; LVIII 1; LXII 2 (S. 176; 184; 232; 254; 266; 268; 272). Detailliert hierzu *Markus Schürer*, Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des *silentium* im

Bei alldem bedienten sich die Kartäuser, wie im übrigen auch die Camaldulenser, Vallombrosaner oder Zisterzienser, der Konversen, einer Gruppe von Brüdern also, die in untergeordnetem Status und bei geminderter Askese im Kloster lebte und deren Aufgabe es war, die ‚vollwertigen‘ Mönche so zu entlasten, dass diese sich ungestört der Kontemplation und dem liturgischen Dienst widmen konnten. Die Konversen kümmerten sich insbesondere um die Bewirtschaftung und Verwaltung der Klosterdomäne, zudem übernahmen sie weitgehend die Kommunikation mit der Außenwelt. Sie waren es letztlich, die ganz wesentlich die Voraussetzungen für den Rückzug von der Welt und die Pflege des religiösen *silentium* schufen.¹⁹

Die Kartäuser bilden, so kann man verallgemeinern, eine Gemeinschaft, die sich konstituiert über den gemeinsamen Willen zum Schweigen, den Willen zur möglichst weitgehenden Vermeidung dessen also, was Vergemeinschaftung eigentlich erst ermöglicht – nämlich zwischenmenschliche Kommunikation. Damit erscheinen sie als ein institutionsgeschichtlicher Sonderfall, bei dem das religiöse Schweigen als eigentlich exkludierende Praxis eine integrative Funktion übernimmt. Monastisches *silentium* und monastische Weltflucht, wie man sie schon in der Regel des Benedikt von Nursia findet, werden bei den Kartäusern zu einer hesychastischen Spiritualität gesteigert, die von einer vollkommen theozentrische Ausrichtung des einzelnen Religiösen und dessen schweigsamer Kontemplation in der Zelle bestimmt wird.²⁰ So erscheint die *vita cartusiana* letztlich als eine *vita contemplativa* im striktesten Sinn, die auf die Heiligung allein der eigenen Person zielt. Es liegt im übrigen auf der Hand, dass ein solcher *modus vivendi* eine Art Heilsegoismus impliziert, der einer anderen zentralen Idee christlicher Religiosität, der *caritas* nämlich, durchaus entgegenstehen kann.

III. Das Eremitentum, wie es die Kartäuser, aber auch die Grandmontenser und noch weitere Gemeinschaften realisierten, war ein wichtiges und prägendes, allerdings nicht das einzige Charakteristikum jenes religiösen Aufbruchs, der sich während des 11. und 12. Jahrhunderts im lateinischen Europa vollzog. Daneben gab es auch religiöse Gruppen, die weniger eine rigorose Abkehr von allem Irdischen als vielmehr eine seelsorgerlich motivierte Hinwendung zur Welt propagierten. In erster Linie waren dies Klerikergemeinschaften, die, analog zu mönchischen bzw. eremitischen Kommunitäten (welche sich vornehmlich aus Laien rekrutierten), ein

mittelalterlichen Religiosentum, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hrsg.), Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin/New York 2010, S. 107–129, hier S. 141f.

¹⁹ Vgl. zum Konverseninstitut *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 137 und S. 308 f.

²⁰ Hierzu auch Hogg, Kartäuser (wie Anm. 13), S. 286; Stefan Raueiser, Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen. Frankfurt a. M./Berlin/Bern 1996, S. 99 f.; Janez Hollenstein, Kartäuserspiritualität, in: Dies./Tomaž Lauko (Hrsg.), Wo die Stille spricht. Kartause Pieterje 1986, S. 61–83, S. 76. – Wie beeindruckend konsequent die Kartäuser noch heute nach diesem Ideal leben, zeigt der vielfach preisgekrönte Dokumentarfilm „Die große Stille“ aus dem Jahr 2005, der unter der Regie von Philip Grönig entstand.

klösterliches Zusammenleben praktizierten. Selbstverständlich stand auch diese Lebensform, die als *vita canonica* bezeichnet wurde, unter dem Gebot von Armut, Gehorsam, Keuschheit und Askese. Vorbild und heilsgeschichtlicher Fixpunkt, an dem man sich dabei orientierte, waren die biblischen Christengemeinschaften und die Apostel; die *vita canonica* war demnach zugleich eine *vita apostolica*, welcher der Auftrag zur pastoralen Betreuung der Laien eingeschrieben war. Zahlreiche Regular-kanonikergemeinschaften waren nach Art von Klosterverbänden organisiert; einige – beispielsweise die Prämonstratenser – bildeten veritable Orden aus. Als Regeln und normative Basistexte galten zwei Vorschriften zum religiösen Leben, die auf Augustinus von Hippo zurückgehen, nämlich das *Praeceptum* und der *Ordo monasterii*.²¹

An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert dann gewann die Idee einer verstärkten pastoralen Hinwendung des Klerus zur Welt der Laien eine ganz besondere Aktualität. Häretische Bewegungen wie die der Katharer und Waldenser, die sich bereits seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts vorrangig in Südfrankreich und Norditalien ausbreiteten, waren mittlerweile zu einer gravierenden Bedrohung für die christlich-katholische Lebensordnung geworden. Überdies erforderten neuartige kulturelle, wirtschaftliche und religiöse Bedürfnisse vor allem städtischer Bevölkerungsschichten angemessene Konzepte und Strategien pastoraltheologischer Art. Papst Innocenz III. war es, der die Krisensymptome erkannte und den Anstoß zu einem konstruktiven Umgang mit den veränderten Gegebenheiten und Anforderungen innerhalb der Kirche gab. Er tat dies unter anderem, indem er im Jahr 1215 das IV. Laterankonzil, eine der bedeutendsten Kirchenversammlungen des Mittelalters, einberief, welches seinerseits unter anderem eine groß angelegte ‚pastorale Offensive‘ initiierte, die den katholischen Glauben von neuem nachhaltig in der Lebenswelt der Laien verankern sollte.²²

Zu den Trägern dieser Offensive wurden letztlich zwei religiöse Orden, die um das Jahr 1215 gerade im Entstehen begriffen waren: die von Dominikus von Guzmán begründeten Predigerbrüder und die von Franziskus von Assisi ins Leben gerufenen Minderbrüder (nach ihren Gründern auch als Dominikaner und Franziskaner bezeichnet).²³ Von den Nachfolgern des kurz nach dem IV. Laterankonzil verstorbeneen Innocenz III. konsequent in den Funktionszusammenhang einer verstärkten und erneuerten Laienpastoration gestellt und dabei mit universalkirchlichem Auftrag ver-

²¹ Vgl. hierzu im Überblick: *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 114–122; zur Ordensbildung bei den Prämonstratensern: *ebd.*, S. 142–144; zu *Praeceptum* und *Ordo monasterii*: *ebd.*, S. 20–23.

²² Vgl. hierzu *Jörg Oberste*, Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, Bd. 1. Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 188–192 und *passim*.

²³ Zur Entstehung beider Orden im Überblick: *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 181–189 und S. 201–206.

sehen, kultivierten zunächst die Predigerbrüder und etwas später auch die Minderbrüder eine Variante der *vita religiosa*, die das biblische Modell der *vita apostolica*, theologisches Studium und intensive seelsorgerliche Arbeit, auf innovative Weise kombinierte.²⁴ Dabei orientierten sich erstere, was die Wahl des normativen Basis- textes betraf, an den Prämonstratensern und entschieden sich für den auf Augustinus zurückgehenden *Ordo monasterii*. Letzteren hingegen wurde von ihrem Gründer, Franziskus von Assisi, eine eigene Regel gegeben.

In der Logik der dominikanischen wie auch der franziskanischen Lebensform lag, dass als leitendes Prinzip nicht mehr das Schweigen, sondern das Sprechen – und vor allem die pastorale Kommunikation in Predigt und Beichte – galt. Beide Orden betrieben eine Aufwertung, auch eine Intensivierung und Professionalisierung der pastoralen Kommunikation und brachten so in der *vita religiosa* des Mittelalters einen Wandlungsprozess in Gang, in dessen Folge das Konzept der *vita contemplativa*, das *silentium* als erstrangige asketische Praxis, auch die Tendenz zur anachoretischen Lebensweise mit ihren azivilisatorischen und asozialen Implikationen merklich an Geltung verloren zugunsten der Idee der *vita activa* in Form von Predigt und Seelsorge, zugunsten einer neuen Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse der Laien und eines entschiedenen religiösen Wirkens in die Welt.

Zahlreiche Theologen beider Orden, unter ihnen der dominikanische Ordensgeneral Humbert von Romans und sein Amtskollege auf Seiten der Franziskaner, Bonaventura da Bagnoregio, entwickelten ab der Mitte des 13. Jahrhunderts elaborierte Konzepte zu jener neuartigen, pastoral orientierten Variante der *vita religiosa*, die unter anderem auch Inhalt und Rhetorik der Predigt sowie die Performanz des Predigers betrafen.²⁵ Zudem wurde stets mit mehr oder weniger großem Nachdruck die hohe Dignität des Kommunizierens in seelsorgerlicher Absicht betont. Humbert von Romans etwa bestimmte die Predigt als ein überaus wichtiges apostolisches Amt und zudem eine erstrangige Form der *imitatio Christi*: Der Sohn Gottes habe, so Humbert sinngemäß, als er in der Welt lebte, kein Amt auf so besondere Weise ausgeübt wie das der Predigt.²⁶ Der Franziskaner Johannes von Wales wiederum äußerte im Prolog zu seinem um die Mitte der 1270er Jahre entstandenen *Communiloquium*, der Prediger

²⁴ Eingehend hierzu: Florent Cygler, Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter, in: Gert Melville/Jörg Oberste (Hrsg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum. Münster/Hamburg/London 1999, S. 385–428.

²⁵ Vgl. zu Konzepten der pastoralen Kommunikation bei Bonaventura: Markus Schürer, Die Beredsamkeit des *philosophus celestis*. Predigt und Rhetorik bei den Mendikanten des 13. Jahrhunderts, in: Florian Hartmann (Hrsg.), Cum verbis ut Italici solent ornatissimis. Funktionen der Beredsamkeit im kommunalen Italien/Funzioni dell'eloquenza nell'Italia comunale. Göttingen 2011, S. 41–66, hier S. 50–54.

²⁶ *Humbertus de Romanis*, Expositio super constitutiones fratrum Praedicatorum, in: Ders., Opera de vita regulari, hrsg. v. Joachim Joseph Berthier, 2 Bde. Rom 1889, Bd. 2, S. 1–178, IX, S. 32: *Item, praedicatione excellit inter opera pietatis [...]. Item, Dei filius mundum intrans et in mundo vivens nullum officium ita specialiter exercuit quantum istud.* Vgl. zu diesem Passus und zu weiteren einschlägigen Ausfüh-

des Evangeliums sei Schuldner sowohl der Weisen als auch der Unverstndigen, sie alle müsse er zu unterweisen und zu ermahnen wissen, und zwar nicht nur im Predigtvortrag, sondern auch im vertrauten und wechselseitigen Gespräch.²⁷

Überdies betrieb man gezielt auch eine entsprechende Umwertung asketischer Praktiken. Der Dominikaner Thomas von Cantimpr beispielsweise verurteilte in seinem wärend der 1250er Jahre entstandenen *Bonum universale de apibus* die kontemplative Lebensweise in Schweigen und Rückzug scharf als Bequemlichkeit und spirituelle Selbstsucht. Bestimmte Charakteristika der von seinem Orden gepflegten Lebensform hingegen – die prekäre materielle Existenz, auch die hohe Mobilität und die daraus folgende Schutzlosigkeit, vor allem aber Predigt und Seelsorge – stilisierte er zu besonderen Formen der Askese.²⁸ So kann man in Abwandlung des eingangs zitierten Passus der Benediktregel sagen, dass nun nicht mehr das ‚Sich dem Treiben der Welt fremd machen‘, sondern das karitativ und pastoral motivierte ‚Sich dem Treiben der Welt aussetzen‘ als wichtiges – oder gar wichtigstes – Prinzip religiösen Lebens propagiert wurde.

Und schließlich ist mit der Herausbildung und Etablierung der kommunikativ ausgerichteten Lebensweise der Dominikaner und Franziskaner auch ein Phänomen verbunden, das man als Prinzip der Entgrenzung bezeichnen kann. Gemäß dieser Prinzip soll religiöses Leben nicht mehr ausschließlich im abgeschlossenen Bereich des *clastrum* oder *desertum*, sondern ebenso in der Welt stattfinden. Selbstverständlich besaßen beide Orden Konventsgebude, die streng von ihrer Umgebung abgegrenzt waren und als Rückzugsorte, logistische Knotenpunkte und Operationsbasen zur Seelsorge dienten. Als eigentlichen Wirkungsort aber verstanden sowohl die Nachfolger des Dominikus als auch die des Franziskus nicht etwa diese Refugien, sondern die Welt, die außerhalb von deren engen Grenzen lag.

Einen besonders sinnfälligen Ausdruck findet diese „Religiosität eines der Welt entsagenden und zugleich weltoffenen Lebens“²⁹ übrigens in einem anonymen franziskanischen Text, der als ‚Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut‘ – *Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate* – betitelt ist. In einer

rungen bei Humbert von Romans auch *Schrer*, Reden und Schweigen der Mnche (wie Anm. 18), S. 145–147.

²⁷ *Ioannis Valensis*, *Communiloquium*, in: Ders., *Summa de regimine uite humane seu Margarita doctorum ad omne propositum*. Venedig 1496, fol. 1ra-166va, hier fol. 1ra: *Cum doctor siue predictor euangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit [...] sedula diligentia studere debet, vt sciat omnes instruere doctrinaliter et admonere efficaciter non solum in predicatione declamatoria, sed in collatione familiari et mutua*. Vgl. hierzu auch *Schrer*, Beredsamkeit (wie Anm. 25), S. 56 f.

²⁸ *Thomas Cantipratanus*, *Bonum universale de apibus*, hrsg. v. Georges Colvener. Duaci 1627, II 10, 14, S. 169; eingehend hierzu auch *Markus Schrer*, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*. Berlin 2005, S. 157–159.

²⁹ So formuliert treffend *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 191 f.; ebd., S. 182 auch zu besagtem Passus aus dem *Sacrum commercium*.

Episode dieser während des 13. Jahrhunderts entstandenen allegorischen Erzählung bittet die personifizierte Armut die Franziskaner, diese mögen ihr das Kloster zeigen, in dem sie leben. Daraufhin steigt man gemeinsam auf einen Hügel. Oben angekommen, weisen die Brüder auf den Erdkreis, der sich dem Blick bis zum Horizont hin öffnet, und erklären: Dies ist unser Kloster.³⁰ Die Franziskaner – und mit ihnen die Dominikaner – vollziehen, so könnte man sagen, nicht mehr einen Auszug aus der Welt, sondern gleichsam eine ‚Sezession in die Welt hinein‘.

³⁰ *Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate*, in: *Fontes Franciscani*, hrsg. v. Enrico Menestò/Stefano Brufani u. a. Assisi 1995, S. 1691–1732, XXX 63, S. 1730: *Illa [domina Paupertas – Anm. M. S.] vero quietissimo somno ac sobria dormiens surrexit festinanter petens sibi claustrum ostendi. Adducentes eam in quodam colle ostenderunt ei totum orbem, quem respicere poterant dicentes: hoc est claustrum nostrum domina.* Zu Entstehung und Eigenart dieses Textes eingehend: Achim Wesjohann, Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und AugustinerEremiten. Berlin 2012, S. 115–120.