

5 „Es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1.Tim 2,5) oder Wer betet besser? – Machtkämpfe im religiösen Feld

Obgleich der für das mittelalterliche Denken so einflussreiche Apostel Paulus¹²³⁷ noch ganz auf die Exklusivität der Mittlerfunktion Jesu Christi abstellte, wenn er im Brief an Timotheus schrieb, dass es nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen gebe, eben den Menschen Jesus Christus (1.Tim 2,5),¹²³⁸ traten in der Geschichte des Christentums schon bald andere Mittler in Erscheinung. Vor allem dem Klerus gelang es im Laufe des Frühmittelalters immer stärker jene Position für sich zu reklamieren, die der Apostel noch als Privileg des Gottessohnes angesehen hatte.¹²³⁹ Besonders deutlich wird dies in einer Mitte des 9. Jahrhunderts wahrscheinlich in Metz verfassten Messerklärung, in der sogenannten ‚Expositio missae‘, worin der Klerus ausdrücklich als *mediator* zwischen Gott und den Menschen benannt wird, durch den das gläubige Volk, das nicht auf seine eigenen Verdienste vertraue, Gott seine Gebete und seine Fürbitten überbringe.¹²⁴⁰ Laut Arnold Angenendt handelt es sich bei dieser Übertragung des Mediator-Titels auf den Priester nicht etwa um einen einmaligen oder unbeachteten Vorgang; vielmehr nennen mehrere römische Synoden des 9. Jahrhunderts die zelebrierenden Priester *mediatores Dei hominumque*.¹²⁴¹

1237 Laut Otto Gerhard Oexle kann die Bedeutung der Paulusbriefe für das Mittelalter gar nicht hoch genug veranschlagt werden, welche die „wichtigste Grundlage des Nachdenkens über soziale Beziehungen und soziales Handeln im frühen Mittelalter“ waren. Oexle, Die funktionale Dreiteilung (1978), 9. Mit Verweis auf Troeltsch, Soziallehren (1922), 58 ff. Vgl. jetzt Troeltsch, Soziallehren (1912, ND 2021).

1238 *unus enim Deus unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*. 1. Tim 2,5. Allerdings gilt es, darauf hinzuweisen, dass die Zuschreibung des fraglichen Pastoral Schreibens an den Apostel Paulus in der Bibelwissenschaft umstritten ist. Vgl. dazu etwa Beutler, Diakoninnen (2019), 3–12; Ellis, Making (1999), 326–329.

1239 Dass der Priester während des Hochgebets in einen direkten kommunikativen Kontakt mit Gott eintrete, wobei es kein Mittelding mehr zwischen ihm und Gott gebe, haben wir bereits bei Berthold von Regensburg gesehen, der schreibt: *Sequitur secretum silentium, quod longum est et passionem Christi significat a cena usque ad mortem. Ibi sacerdos intrat in sancta sanctorum, ubi nichil quodammodo est medium inter ipsum et Dominum*. Siehe den Text oben in Anm. 287.

1240 *Missa autem dicitur quasi transmissa uel quasi transmissio, eo quod populus fidelis de suis meritis non confidens preces et oblationes quas Deo omnipotenti offerre desiderat per ministerium et orationem sacerdotis ad Deum transmittat, quem mediatorem inter se et illum esse cognoscit, confidens per eius orationem atque intercessionem a malis omnibus liberari atque creatori suo reconciliari et in bonis corroborari*. Expositio missae. Ed. Bouhot, 141. Und später heißt es ebenda: *Suscipit sacerdos offerenda a populo oblata, ut ipse qui est inter Deum et ipsum populum mediator, preces eorum et uota Deo offerat*. Expositio missae. Ed. Bouhot, 145.

1241 *Ut sacerdotes Domini, qui sunt mediatores inter Deum et homines, per quos homines Deo reconciliantur, tanto despectui non habeantur, sed pro amore et reverentia Dei ministerium sacrum, quod per*

Besonders stark hat der Erfurter Theologe Johannes von Paltz († 1511) diese Mittlerfunktion des Priesteramtes betont, wenn er schreibt, dass Gott der Herr barmherziger und freigebiger durch die Priester sei als durch sich selbst. Denn Gott bewirke durch die Vermittlung der Priester mehr Wohltaten als ohne sie und ohne das Priesteramt würde er nur ganz wenige erretten, wie der Theologe abschließend konstatiert.¹²⁴²

Diese dem Priester zugesprochene Mittlerfunktion zwischen Gott und der Menschheit wurde auch in der Liturgie performativ zum Ausdruck gebracht. Wilhelm Durandus schreibt in seinem großen Kommentarwerk zur Liturgie, dass der Priester, während er die Hymne (*Gloria in excelsis Deo*) anstimme – wobei er der versammelten Gemeinde den Rücken zuwendet –,¹²⁴³ in der Mitte des Altars stehe, um somit die Mittlerfunktion Christi zu symbolisieren.¹²⁴⁴

Diese interzessorische Position des Priesters wird in der Liturgie auch durch einen Wechsel der Personalendungen und der Stimmfarbe zum Ausdruck gebracht, wie Wilhelm Durandus seinem Leser mitteilt: „Er sagt aber *Flectamus genua* – *Lasst uns das Knie beugen* in der Person der Gesamtheit aller Gläubigen, wobei er gleichsam als ihr Stellvertreter sich selbst miteinschließt; deshalb spricht er auch in der ersten Person, wobei er sich und alle anderen auffordert, demütig und fromm zu beten; doch sogleich hat er *Leuate* – *Erhebet euch* in der Person eines anderen, nämlich Christi angefügt, dessen Abbild er im Messopfer darstellt; dann spricht er auch in der zweiten

eos Deo exhibet ecclesia [sic], in eis honoretur, (...). Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio. Ed. Boretius, 367; Presbyteri nullis blandiantur aut suadeantur sermonibus, ut non omnium ad se concurrentium in quibuslibet sacris locis oblationes ad missarum sollemnitatem recipiant; quia, cum mediatores Dei hominumque existunt, in exercendis votis relaxandisque peccatis largissimam debent orationem peragere. Eugenii II Concilium Romanum. Ed. Boretius, 374, c. 17; Presbyteri nullius blandiantur, aut suadeantur sermonibus, ut non omnium ad se concurrentium in quibuslibet sacris locis oblationes ad missarum sollemnitates recipiant. Quia cum mediatores Dei hominumque existant, in exercendis votis relaxandisque peccatis largissimam debent orationem peragere. Synodus Romana. Ed. Mansi, 1005, c. 17. Vgl. dazu Angenendt, Missa specialis (1983), 218.

1242 (...) dominus deus est magis misericors et liberalior per sacerdotes quam per se ipsum (...), quia plura beneficia exhibet mediantibus sacerdotibus quam sine ipsis: Quia sine ministerio sacerdotum paucissimos salvaret, (...). Johannes von Paltz, Coelifodina. Ed. Burger/Stasch, 264. Vgl. dazu Hamm, Medialität (2009), 36.

1243 Dass der Priester während der Hymne ‚Gloria in excelsis Deo‘ der Gemeinde den Rücken zuwendet, wird bei Durandus erst im nächsten Kapitel deutlich, das von der Segnung der Gemeinde handelt und wo es heißt, dass sich der Priester nach der Hymne zur Gemeinde umdrehe und zu ihr die Gruß- und Segensformel sage: *Angelico ympno finito, sacerdos ad populum se uoluens, illum salutatur dicens: „Dominus uobiscum“, (...).* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 300.

1244 *Tertio, inchoans stat ante medium altaris ad notandum quod Christus mediator fuit inter nos et Deum, per cuius mediationem Deo pacificati sumus.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 298.

Person und singt in einer anderen Melodie, gleichsam als ob Christus selbst sagt: *Erhebt euch*, weil ich eure Demut und Frömmigkeit sehe, und dann spricht oder betet er anstelle aller.“¹²⁴⁵

Jedoch warf diese vom Klerus beanspruchte Mittlerposition zwischen Transzendenz und Immanenz bereits im Mittelalter Fragen auf. So konstatierte etwa Erzbischof Agobard von Lyon, der uns bereits in anderem Zusammenhang beschäftigt hat,¹²⁴⁶ in einer seiner Schriften, dass zwischen Gott und den Menschen kein anderer Mittler gesucht werden dürfe, als jener, der selbst Gott und Mensch sei: *Quod inter Deum et homines nullus sit alius mediator querendus, nisi ille qui Deus et homo est.*¹²⁴⁷ Das Zitat macht sinnfällig, dass auch im Mittelalter keineswegs in Vergessenheit geriet, was der Apostel Paulus in seinem Brief an Timotheus geschrieben hatte und wie dieses Diktum durch die Patristik, insbesondere durch den Kirchenvater Augustinus, ausgelegt worden war, den Agobard hier wörtlich zitiert.¹²⁴⁸ Vor allem aber stritten die Theologen im Mittelalter lebhaft über die Frage, ob alle Priester Christus gleich gut – und wirksam – in der Messe vertreten könnten. Laut Wilhelm Durandus muss nämlich auch in dieser Frage die amtskirchliche Hierarchie beachtet werden, da nach seinem Dafürhalten ein einfacher Priester Christus in der Messe nicht so vollkommen repräsentieren könne wie ein Bischof – sich also die amtskirchliche Hierarchie in der Qualität der interzesorischen Funktion des Priestertums spiegle –, wie Wilhelm im ‚Rationale‘ durchblicken lässt.¹²⁴⁹ Zumal waren sich die Theologen im Untersuchungszeitraum keineswegs einig darüber, wessen Gebet von Gott erhört würde – und wessen nicht – und wer daher am ehesten bzw. besten als Mittler zwischen Gott und den Menschen fungieren könne.

Diese Frage war keineswegs eine rein spekulative Quaestio der mittelalterlichen Theologie, sondern eine Machtfrage – und dies gleich in doppelter Hinsicht. Zum einen flossen den Vermittlern zwischen Transzendenz und Immanenz im Gegenzug für ihr religiöses Kapital, ihre Fürbitten und Votivmessen also, erhebliche materielle wie

¹²⁴⁵ *Dicit autem ‚Flectamus genua‘ in persona uniuersitatis omnium fidelium, quasi omnium syndicus se ipsum includens, et ideo loquitur in prima persona, excitans se et omnes ad orandum humiliter et deuote; sed mox subiecit ‚Leuate‘ in persona alterius, scilicet Christi, cuius typum in officio misse gerit, et tunc loquitur in secunda persona et in dissimili cantu, quasi ipse Christus dicat: ‚Surgite quoniam uestram humilitatem et deuotionem uideo‘, et tunc uice omnium loquitur siue orat.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 301 f. Übersetzung: Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Hrsg. und übers. v. Douteil, Bd. 1 (2016), 336.

¹²⁴⁶ Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Anm. 342.

¹²⁴⁷ Agobard von Lyon, *De picturis et imaginibus*. Ed. Van Acker, 154.

¹²⁴⁸ Bei Augustinus heißt es im Gottesstat in Buch 9: *quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam deus sit, (...)*. Augustinus, *De civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb, Bd. 1, 262. Vgl. dazu Kiening, Einleitung (2009), 7 f.

¹²⁴⁹ Vgl. Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 304 f.

immaterielle Ressourcen zu. Das Stichwort lautet hier: Gebetsverbrüderung. Und zum anderen entschied sich die Frage, wer diese äußerst ertragreiche Vermittlerposition bzw. kommunikative Zentralstellung für sich behaupten konnte, nicht im luftleeren Raum, sondern war vielmehr das Resultat von mal mehr, mal weniger spannungsvollen Aushandlungsprozessen, die sich wiederum an den Machtstrukturen des religiösen Feldes entschieden. Einer jener kritischen Momente, an denen die kommunikative Zentralstellung zwischen Diesseits und Jenseits zur Disposition stand, soll im Folgenden der Gegenstand des Interesses sein.

5.1 Die Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern oder Wie viel Gebet braucht der Mönch?

Das Fallbeispiel, das im Folgenden beleuchtet werden soll, um den Machtkampf der religiösen Akteure um die Ressource Gebet zu analysieren, stammt aus dem Hochmittelalter. Es handelt sich um die Kontroverse zwischen den Zisterziensern und den Cluniazensern, die von der Forschung bereits oftmals thematisiert wurde.¹²⁵⁰ Die Hintergründe dieses Konfliktes sind hinlänglich bekannt: Die rasche Ausbreitung des Zisterzienserordens im 12. Jahrhundert sowohl in Gestalt von Klostergründungen als auch infolge der Übertragung und Reform bereits bestehender Benediktinerklöster bedingte eine Konkurrenzsituation zwischen den weißen und schwarzen Mönchen.¹²⁵¹ Doch anders als diese Hintergründe vielleicht vermuten ließen, kreiste die Kontroverse nicht ausschließlich um Themen wie Regelobservanz und *transitus*,¹²⁵² sondern betraf auch die hier im Fokus stehende Thematik, was bisher nicht im Blickpunkt der Forschung lag, womit ein wesentlicher Aspekt der Kontroverse übersehen wurde.

Es gibt mehrere Quellen, in denen sich der Konflikt zwischen den beiden Mönchsgemeinschaften bzw. „Orden“¹²⁵³ manifestiert. An erster Stelle muss hier auf das

¹²⁵⁰ Zur Kontroverse siehe Bredero, *Controversy* (1956), 53–71; Ders., *Verhältnis* (1982), 47–60; Ders., *Cluny* (1985); Ders., *Christenheit* (1998), 109–123; Knowles, *Cistercians* (1963), 50–75; Bomm, *Vita* (2014), 216–227; Rösener, *Tradition* (2005), 399–421; Ders., *Konflikte* (2019), 21–39. In einem jüngst erschienenen Sammelband, der sich der Kritik am Klosterleben aus unterschiedlichen Blickrichtungen angenommen hat, wird die hier im Blickpunkt stehende Kontroverse mitsamt der wechselseitigen Kritik zwischen den schwarzen und weißen Mönchen nicht berührt. Vgl. Hering (Hrsg.), *Klosterleben* (2023).

¹²⁵¹ Zum Hintergrund der Kontroverse sowie allgemein zu den Anfängen des Zisterzienserordens vgl. Melville, *Zisterzienser* (2009), 23–43; Oberste, *Zisterzienser* (2014), 13–46; Rösener, *Konflikte* (2019), 21–39.

¹²⁵² Laut Bomm, *Vita* (2014), 216–227 ist der *transitus* nicht nur das Zentralthema der Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern, sondern auch eines der Hauptthemen des ‚Dialogus‘.

¹²⁵³ Die Frage, ab wann man im Hinblick auf den Klosterverband der Cluniazenser überhaupt von einem ‚Orden‘ im engeren Sinne sprechen könne, ist in der Forschung Gegenstand der Debatte. Besonders klar hat sich jüngst Ulrich Köpf positioniert: „Dagegen ist es falsch, den Begriff *ordo Cluniacensis*

‚Exordium magnum Cisterciense‘¹²⁵⁴ verwiesen werden, eine Schrift, die von den Anfängen und der Entwicklung des Zisterzienserordens erzählt. Ihr Autor Konrad von Eberbach († 1221), der mit dem Schreiben noch während seiner Zeit als Mönch in Clairvaux begann, jedoch die letzten beiden Bücher erst nach dem Jahr 1206 in Eberbach fertigstellte, griff dafür auf mehrere ältere Texte zurück, vor allem auf den *Liber miraculorum* des Herbert von Clairvaux, das ‚Exordium parvum‘ sowie die ‚Vita prima sancti Bernardi‘.¹²⁵⁵ Anders als seine Vorlagen, die noch keinen Seitenhieb auf Cluny enthielten,¹²⁵⁶ sondern die Gründung Cîteaux‘ im Jahr 1098 ursächlich auf den religiösen Verfall des Klosters Molesme zurückführen, stellt Konrad die Ereignisse in einen weiteren Kontext: Laut seiner Darstellung stehen die Ereignisse, die schließlich zur Gründung Cîteaux‘ führten, nämlich im Zusammenhang mit dem desaströsen Zustand des gesamten Mönchtums (*monasticus ordo*) zu jener Zeit: „Da also das Mönchtum, wie wir oben gesagt haben, in eine so lähmende Nachlässigkeit abgeglitten war, dass denen, die eintreten wollten, in vielen Klöstern nicht so sehr Fortschritt als vielmehr Gefahr zu drohen schien und überhaupt keine Hoffnung auf eine Erneuerung winkte, schickte der allmächtige Gott (...) seinen Heiligen Geist aus dem Inneren des Himmels, seinem Königssitz, in die Herzen einiger Brüder, die in dem Kloster Molesme in Burgund wohnten.“¹²⁵⁷ Zwar fällt an dieser Stelle nicht der Name Cluny, aber durch den weiteren Kontext der Erzählung wird doch deutlich, dass Konrad hier auch das berühmte Kloster meint.¹²⁵⁸ Unmittelbar vor dem Gründungsbericht erzählt er nämlich von der Blüte und dem Verfall des besagten Klosters, wodurch beim Leser ein Kausal-

einfach als ‚Cluniazenserorden‘ zu übersetzen. *Ordo Cluniacensis* bedeutete noch bis an das Ende des 12. Jahrhunderts die Art und Weise mönchischen Lebens in Cluny und seinen Klöstern‘, d. h. die cluniacensische Lebensform. Erst in einer späteren Phase hat sich der Klosterverband von Cluny unter dem Einfluss des inzwischen – seit dem frühen 12. Jahrhundert – aufgekommenen neuen Verständnisses von *ordo* als ‚Orden‘ im Sinn einer Institution verstanden.“ *Köpf*, Einleitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 43 mit Verweis auf *Wollasch*, Cluny (1996), 145. Vgl. zum mittelalterlichen *ordo*-Begriff generell: *Jussen*, *Ordo* (2006), 227–256.

1254 *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. *Griesser*. Vgl. dazu auch *Gastaldelli*, Kritische Bemerkungen (2003), 221–228; *Ders.*, Critical Note (2004), 311–320; *Sturm*, Beschriebene Zisterziensität (2020), 32–73.

1255 Zum ‚Exordium magnum‘ siehe die Quellenkritik bei *Sturm*, Beschriebene Zisterziensität (2020), 10–144, insb. 95–98.

1256 Im ‚Exordium parvum‘ wird über die Gründung Cîteaux‘ lediglich berichtet, dass sich Robert deswegen von der Kommunität in Molesme getrennt habe, weil er mit dem dort zu beobachtenden Verfall des Mönchslebens unzufrieden gewesen sei; es findet sich aber keine Spitze in Richtung der Cluniazenser. Vgl. *Exordium Parvum*. Ed. *Bouton/Van Damme*, 59 f.

1257 *Cum igitur, sicut supra diximus, in tantum negligentiae conversionem non tam profectus quam periculum multis in locis imminere uideretur, nec spes ulla restaurationis uspiam arrideret, omnipotens Deus, (...) Spiritum sanctum suum de secretis caelestibus a regalibus sedibus misit in corda quorundam fratrum, qui in coenobio quodam degebant, quod in Burgundiae partibus situm Molismus uocatur.* *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. *Griesser*, 24.

1258 Vgl. dazu auch *Bredero*, Christenheit (1998), 123; *Sturm*, Beschriebene Zisterziensität (2020), 151.

nexus zwischen beiden Ereignissen, also dem Niedergang Clunys und der Gründung Cîteaux', evoziert wird bzw. werden soll.¹²⁵⁹

Auch die eigentliche Gründungserzählung von Konrad weist einige Eigentümlichkeiten gegenüber den anderen zeitgleichen und früheren Darstellungen auf.¹²⁶⁰ Laut seiner Darstellung war mitnichten Abt Robert von Molesme der eigentliche Initiator der Reform, sondern die Reformbestrebungen gingen von einer kleinen Schar von Mönchen aus, denen während den täglichen Lesungen aufgegangen sei, dass die Gewohnheiten ihrer Lebensform (*consuetudines ordinis*) nicht mit der Benediktsregel in Einklang stünden.¹²⁶¹ Um diesen Missstand zu beheben, sollen sich die reformwilligen Mönche zuerst an ihren Abt gewandt haben, unter dessen Leitung sie schließlich ihrem Kloster den Rücken gekehrt hätten, um in Cîteaux ein neues Kloster zu gründen.¹²⁶² Dort hätten die Reformer unter anderem auch eine umfassende Reform der Liturgie vorgenommen, wie Konrad seinem Leser berichtet.¹²⁶³ Alle zusätzlichen Psalmen, Orationen und Litaneien, die über das Maß der Benediktsregel hinausgingen, seien im Zuge dieser Reformmaßnahmen korrigiert worden. Konrad gibt zwei Erklärungsansätze für diesen Eingriff in die Liturgie: Zum einen stellt er diese Zusätze zum Stundengebet als einen Akt der Willkür dar, da sie von weniger klugen Vätern (*minus discreti patres*) hinzugefügt worden seien, wie es wörtlich heißt. Und sodann führt Konrad noch einen zweiten Punkt an, um die zisterziensische Liturgiereform zu rechtfertigen. Die beseitigten Zusätze seien nämlich alles andere als förderlich für das Seelenheil der Mönche, sondern würden dieses ganz im Gegenteil bedrohen, da nicht nur nachlässige Mönche mit der enormen Vielzahl der Zusätze überfordert seien, sondern selbst die fleißigen unter den Mönchen würden die zusätzlichen Psalmen, Orationen und Litaneien aufgrund der Begrenztheit der menschlichen Natur nur lau und nachlässig (*tepide et negligenter*) persolvieren.¹²⁶⁴ Gerade dieser letzte Punkt besitzt eine

1259 Vgl. Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 19 f.

1260 Vgl. dazu jüngst Sturm, Beschriebene Zisterziensität (2020), 149–163, der sich allerdings nicht immer auf die kritischen Ausgaben der Texte bezieht.

1261 *Hi [sc. in coenobio quodam, quod in Burgundiae partibus situm Molismus uocatur] itaque serui Dei pauci numero, sed igne illo quem Dominus Iesus mittit in terram ut uult uehementer accendi, fortiter inflammati, dum cottidianas regulae lectiones in capitulo audirent et aliud regulam praecipere atque aliud consuetudines ordinis tenere perpenderent, grauissime contristabantur uidentes se ceterosque monachos regulam beati patris Benedicti solemni professione seruatuos fore promississe, sed secundum instituta eius nequaquam uiuere.* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 24.

1262 Vgl. Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 24 f.

1263 Albert Schmidt hat darauf hingewiesen, dass Konrad hier deutlich über seine Vorlage hinausgeht bzw. die Darstellung des ‚Exordium parvum‘ erheblich erweitert. Vgl. Schmidt, Zusätze (1986), 81.

1264 *Et primitus quidem modum et ordinem seruitii Dei per omnia secundum traditiones regulae obseruare decreuerunt recisis penitus et reiectis cunctis appendiciis psalmorum, orationum et letaniarum, quae minus discreti patres pro uelle suo superaddiderant, quae etiam propter fragilitatem infirmitatis humanae non tam ad salutem quam ad perniciem monachorum esse sagaci consideratione deprehen-*

klare und für die monastische Leserschaft wohl auch unmissverständliche Stoßrichtung gegen die schwarzen Mönche, weil die Zusätze zum Stundengebet gerade in Cluny auf ein enormes Quantum gesteigert wurden, wie wir bereits sahen.¹²⁶⁵ Hier zeichnet sich also bereits ein, wenn nicht *der* neuralgische Punkt der Kontroverse ab: Während die schwarzen Mönche ganz auf die Dichte ihrer kommunikativen Verbindung zu und mit Gott setzten, betonten die weißen Mönche vielmehr die Qualität dieser Kommunikation, um die Heilsmäßigkeit ihres Ordens herauszustreichen. Der Streit drehte sich also, mit anderen Worten, um das rechte Maß und die rechte Qualität der Kommunikation mit Gott.

Es überrascht daher nicht, dass im ‚Exordium magnum Cisterciense‘ an anderer Stelle auch ganz entschieden vor einem Übertritt zu einem anderen Orden gewarnt wird, da dies für das Seelenheil heikel, wörtlich: hochgradig gefährlich sei.¹²⁶⁶ Zwar wird an dieser Stelle Cluny nicht namentlich erwähnt, sondern es ist ganz allgemein von den Angehörigen einer anderen Lebensform bzw. eines anderen Ordens (*alterius religionis uel ordinis professores*) die Rede, doch im weiteren Verlauf der Erzählung wird deutlich, welchen *ordo* Konrad hier insbesondere vor Augen hat. Denn um seine Aussage zu stützen, erzählt er die Geschichte von einem ehemaligen Zisterzienserabt, der einer Tochtergründung von Clairvaux in Italien vorstand, aber nach einer persönlichen Verfehlung seines Amtes enthoben worden sei und sich infolge dieser Zurücksetzung nach Cluny begeben habe. Dort soll der flüchtige Abt von Gott jedoch höchstselbst in einer Offenbarung darüber belehrt worden sein, dass er in diesem *ordo*, also bei den Cluniazensern, niemals das Seelenheil erlangen könne (*quod nequaquam in ordine illo animam suam saluare posset*), so heißt es im ‚Exordium magnum‘ wörtlich.¹²⁶⁷ Gott offenbart dem Visionär auch gleich die Erklärung für diesen Umstand: Seine Entscheidung sei deswegen schädlich, weil er vor dem Angesicht Gottes (*ante conspectum ipsius*) von einem höheren Gut hinabgestiegen sei und deswegen das ge-

derunt, dum ob multiplicatam sui non solum a fastidiosis, sed ab ipsis quoque studiosis omnino tepide et negligenter persoluerentur. Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 41.

1265 Siehe die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.1.

1266 *Perspicue docemur hoc exemplo omnem hominem Cisterciensem ordinem professum nequaquam absque graui periculo animae suae ad alterius religionis uel ordinis professores declinare posse (...).* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 174.

1267 *Abbas quidam de filiis Claraeuallis in partibus Italiae abbatizans, licet alias religiosus, pro quadam tamen culpa sua ab officio praelationis depositus est. Quam deiectionem suam minus patienter ferens, quam deberet, indiscreto quoque dolore stimulatus ordinem Cisterciensem deseruit et Cluniacum se contulit. Vbi dum aliquanto tempore in simplicitate cordis sui Domino secundum ordinis illius instituta seruiret, omnipotens Deus, qui solus simplicitatem cordis intuetur, praeteritorum laborum ipsius, quos in ordine Cisterciensi desudauerat, recordatus per reuelationem ei insinuare dignatus est, quod nequaquam in ordine illo animam suam saluare posset, (...).* Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 174 f.

ringere Gut gänzlich unfruchtbar gemacht habe.¹²⁶⁸ Dieser Seitenhieb gegen das burgundische Benediktinerkloster muss freilich vor dem Hintergrund bzw. als Ausdruck der Auseinandersetzung und Konkurrenzsituation zwischen den beiden Klosterverbänden gesehen werden, die nicht nur um die Zuwendungen der Laien wetteiferten, sondern vor allem um die Machtressource ‚Heiligkeit‘ rangen, wobei die Kommunikation mit Gott ein zentraler Konfliktpunkt war.¹²⁶⁹ Eine beliebte Strategie in diesem Machtkampf war dabei offenbar der Rückgriff auf die Transzendenz bzw. die Autorität Gottes, um somit die Unsicherheit und Kontingenz der Heilsfrage in Evidenz zu überführen. Denn Gott nimmt in der Visionserzählung haargenau jene Position ein, die die Zisterzienser, allen voran Bernhard von Clairvaux, in der Kontroverse immer wieder postulierten.¹²⁷⁰

Auch in anderen Texten griffen die Zisterzienser – wie übrigens viele andere religiöse Akteure vor und nach ihnen –¹²⁷¹ auf diese beliebte und bewährte Strategie zurück, um die besondere transzendente Wirksamkeit ihrer Gebete zu belegen: die Vision.¹²⁷² So wird etwa in einem zisterziensischen Visionsbericht¹²⁷³ die Überzeugung

1268 (...) *quippe qui, etsi in oculis hominum in minori bono stare uideretur, ante conspectum tamen ipsius a minori bono cecidisset ideoque minus bonum modis omnibus sibi infructuosum fecisset*. Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 175.

1269 Diese These von Berman, *Cistercian Evolution* (2000), dass man für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts den Gegensatz zwischen den Zisterziensern und den älteren Benediktinerklöstern nicht zu stark machen sollte, da die Zisterzienser zu diesem Zeitpunkt von den Zeitgenossen nicht als eigenständiger *ordo* wahrgenommen worden seien, hat in der Forschung zwar für Aufsehen – und zuweilen für Furore – gesorgt, konnte sich allerdings nicht durchsetzen. Zumindest der Abt von Clairvaux identifizierte sich selbst eindeutig und ausdrücklich als Zisterzienser und wusste sich dabei auch von den Cluniazensern abzugrenzen. Siehe den Text unten in Anm. 1333. Die Diskussion um Hoffmanns These wurde vor allem in der Fachzeitschrift *Cîteaux* zwischen Constance H. Berman und Chrysogonus Waddell und Brian P. McGuire ausgetragen. Vgl. Waddell, *Myth* (2000), 299–386; McGuire, *Charity* (2000), 285–297; Berman, *Response* (2002), 333–337.

1270 Siehe dazu die Ausführungen weiter unten in Kapitel 5.2.

1271 Vgl. etwa Neiske, *Vision* (1986), 165 f.

1272 Doch nicht nur in den Texten, die im engeren Sinn dem Zisterzienserorden zuzurechnen sind, findet sich die Vorstellung, dass das Leben in dem neuen Kloster, wie *Cîteaux* von den Zeitgenossen auch genannt wurde, eine besondere Heilsgarantie bedeute. So findet sich etwa auch bei dem Benediktiner Wilhelm von Malmesbury († um 1142) die Auffassung, dass das Leben in einer Zisterze zu Zeit Papst Urbans II. als der, so wörtlich, beste Weg angesehen wurde, um das Seelenheil zu erlangen: *Ejus diebus* [sc. Urbanus] *religio Cistellensis coepit, quae nunc optima via summi in caelum processus et creditur et dicitur*. Willelmi Malmesbiriensis monachi *De gestis regum Anglorum libri quinque*. Ed. Stubbs, Bd. 2 (1889), 380.

1273 Die fragliche Visionserzählung stammt aus der Feder des Peter von Cornwall, der sie in seinem umfangreichen *Liber reuelationum* erzählt. Laut Christopher J. Holdsworth steht sie wie auch zehn weitere Visionserzählungen aus demselben Werk in Verbindung mit dem englischen Zisterzienserkloster Stratford Langthorne, wo sich das Berichtete Ende des 12. Jahrhunderts zugetragen haben soll.

kundgetan, dass ein Mitglied dieses Ordens nach einer Frist von 30 Tagen *certissime* aus dem Leid des Fegefeuers befreit würde oder aber spätestens nach einem Jahr, wenn der Verstorbene nämlich vom Generalkapitel absolviert würde, was jedoch nur im Fall von Kapitalsünden notwendig sei, wie es im Text heißt.¹²⁷⁴ Die Ungewissheit der Gebetsfrucht wird also unter Rückgriff auf die Transzendenz, genauer: die Autorität eines Visionärs, hier ist es ein *conversus*, in Gewissheit transformiert.

Sodann ist auf den ‚Dialogus duorum monachorum‘¹²⁷⁵ hinzuweisen, der um das Jahr 1155 von Idung von Prüfening geschrieben wurde.¹²⁷⁶ In diesem Text wird dem Leser ein fiktives, konflikträchtiges Zwiegespräch zwischen einem Cluniazenser und einem Zisterzienser präsentiert, das wohl auch autobiographische Züge aufweist, da sein Autor selbst ein ehemaliger Cluniazenser war, der nach zehn Jahren zu den weißen Mönchen wechselte.¹²⁷⁷ Inwieweit der Text aber als Selbstgespräch aufzufassen ist, in dem die abgelegte Identität des Autors mit seinem neuen Ich in einen Dialog tritt, muss freilich Spekulation bleiben, zumal fraglich ist, inwieweit solche Kategorien wie diejenige der Identität für den Untersuchungszeitraum als Heuristik tragen. Zweifelsfrei gewährt der ‚Dialogus‘ aber interessante Einblicke in den Konflikt zwischen den beiden Klosterverbänden, der von Idung unmissverständlich konstatiert, wenn auch

Daher hat Holdsworth eine separate Edition dieser elf Visionserzählungen besorgt. Vgl. *Eleven Visions*. Ed. Holdsworth, 193–204.

1274 *Erat in eodem monasterio de Hamma quidem conuersus qui ex conducto et conpromissione post mortem suam apparuit cuidam monacho qui eum in infirmitate custodierat. Apparuit autem uigilanti circa tricesimum diem post obitum suum. Querenti autem monacho quomodo se haberet, respondit se adhuc in penis esse, set [sic] se liberandum esse a penis post tricesimum diem certissime dicebat. Nullum enim cisterciensis ordinis in purgatorio ultra tricesimum diem esse posse asserebat, nisi quem criminale delictum constringeret, talem quoque qui crimine confesso decederet, non ultra annum in purgatorio esse debere dicebat, hoc est donec in communi capitulo et generali cisterciensi anima eius absolueretur.* *Eleven Visions*. Ed. Holdsworth, 196.

1275 *Dialogus duorum monachorum*. Ed. Huygens, 375–470.

1276 Zur Datierung vgl. Huygens, Idung von Prüfening (1971), 547 f.; Ders., Idung (1972), 297 f.

1277 Eigentlich ist Prüfening eine Hirsauer Filiation, die damals aber als cluniazensisch betrachtet wurde, wie der Autor selbst zu erkennen gibt, wenn er schreibt, dass er zehn Jahre lang in *Cluniacensi ordine* gelebt habe, bevor er zu den Zisterziensern wechselte: (...) *quia, ut nosti, in Cluniacensi ordine, immo consuetudine, iam decem annis conversatus sum*, (...). *Dialogus duorum monachorum*. Ed. Huygens, 376. Vgl. dazu Huygens, Idung von Prüfening (1971), 547. Zuweilen wurde Idungs *transitus* von der Forschung auch anders verortet, etwa von Werner Rösener, laut dem Idung „aus dem cluniazensisch geprägten Benediktinerkloster St. Emmen in die bayerische Zisterzienserabtei Aldersbach übergetreten“ sei. Rösener, *Konflikte* (2019), 29 mit Verweis auf *Kurze, Bedeutung* (1980), 184; Rösener, *Tradition* (2005), 418. Diese Sichtweise scheint aber weniger auf neuen quellenkritischen Erkenntnissen zu basieren, als vielmehr dem Umstand geschuldet zu sein, dass Rösener die maßgebliche kritische Edition des ‚Dialogus‘ entgangen ist, die Huygens 1972 vorgelegt hat, ebenso wie dessen quellenkritischen Ausführungen im DA. Dem Herausgeber zufolge lege es die handschriftliche Überlieferung nahe, dass Idung nach seinen zehn Prüfening Jahren in irgendeine Zisterze in Österreich gewechselt sei. Vgl. Huygens, Idung von Prüfening (1971), 547–549.

nicht unparteiisch dargestellt wird. Laut diesem höchst tendenziösen Text würden die Cluniazenser den weißen Mönchen gegenüber einen unbändigen Hass (*nimum odium*) verspüren, wie der Leser aus dem Mund des Zisterziensers erfährt.¹²⁷⁸

Interessant ist auch, was der Text über die Ausnahmeregelungen vom Schweigegebot verlauten lässt, die von den Cluniazensern praktiziert wurden. Wie wir sahen, räumten die Gewohnheiten von Cluny den schwarzen Mönchen tatsächlich einige wenige Situationen ein, bei denen sie vom Schweigegebot entbunden waren und sich mit ihren Mitbrüdern unterhalten durften. Allerdings wurde durch mehrere Bestimmungen sichergestellt, dass diese Situationen nicht für Profankommunikation genutzt wurden, sondern nur um religiöse Dinge kreisten. So mussten sich die Gesprächspartner zum Gespräch setzen und einen Kodex zur Hand nehmen, wie es in den *Consuetudines* heißt.¹²⁷⁹ Doch der Zisterzienser unseres fiktiven Dialogs interpretiert diese Maßgaben völlig anders. Für ihn sind diese Bestimmungen vielmehr eine Einladung zu Klatsch und Tratsch, da laut seinem Dafürhalten die Körperhaltung des Sitzens das Geschwätz und den Austausch von Gerüchten befeuert, wodurch sich bei den Cluniazensern eine kommunikative Situation wie auf einem Marktplatz oder in einer überfüllten Taverne (*quasi in foro cauponantium et quasi in taberna plena compotantium*) einstelle, was er mit dem Schweigen in seinem eigenen Orden kontrastiert.¹²⁸⁰ An späterer Stelle lässt unser Zisterzienser zudem durchblicken, dass er auch darum weiß, dass man gemäß dem *liber consuetudinis* während der Gespräche nicht nur zum Sitzen angehalten wird, sondern zumal einen Kodex in der Hand halten muss, konstatiert aber, dass sich ihm der Sinn (*ratio*) dieser Bestimmung selbst während seiner zehn Jahre unter den Cluniazensern nicht erschlossen habe, ja mehr noch,

1278 In dem Text wird auch der Grund für diesen Hass erwähnt, mit dem die Cluniazenser auf den neuen Mönchsorden schauen würden. Diese sollen den Zisterziensern nämlich ihrerseits vorgeworfen haben, ihren *ordo* mit Schmähungen überzogen und wie reißende Wölfe heimgesucht zu haben, weshalb sie den Zisterzienserorden geringschätzen würden, der ihnen als unerhörter und neuartiger Orden gelte, wie es im Dialogus heißt: (...) *eo tempore quo vestri nostros nimio oderant odio, appellentes eos detractores et laceratores sui ordinis et estimantes se viliores et despectiores haberi apud seculum, quia nostri quasi singulares et novi monachi inter vestros habitare videbantur*, (...). Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 382.

1279 Siehe dazu Anm. 888.

1280 *Si omni tempore debent monachi silentio studere, id est animum ad tacendum vehementer applicare, quia paria sunt studere et vehementer animum applicare, sicut diffinitio et diffinitum, tunc est post capitulum debent habere silendi studium. Sed illo tempore per licentiam ordinis, si tamen ordinis et non magis exordinationis, habent studium ociositatis et confabulationis. Sedent enim, quia in tam longa hora et in tanta mora stare non possent, et loquitur quilibet quodlibet cum quolibet. Ipsa sessio signum studii est. Volant rumores a summo ad imum et econverso ab imo ad sumum. Et quia unusquisque loquitur cum sibi considente, consurgit quidam confusus et strepens sonus quasi in foro cauponantium et quasi in taberna plena compotantium, in qua unusquisque cum suo compotore et unaquaque cum sua loquitur compotrice.* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 384 f.

er die Bestimmung für reinen Aberglauben (*supersticio*) halte.¹²⁸¹ Mit anderen Worten, bewirken die fraglichen Maßgaben, mit denen man die Profankommunikation aus dem Klostrraum verbannen wollte, um das Kloster zu einem exklusiven Kommunikationsraum zu machen, in dem fast ausschließlich mit Gott kommuniziert wird, für den Zisterzienser ihr genaues Gegenteil. Kurzum, sie sind kontraproduktiv. Der Tod, dessen Einfallstor zur Seele der Körper sei (*mors, quae per fenestras corporis intrat usque ad animam*), wie es im ‚Dialogus‘ an späterer Stelle heißt, habe in Cluny deswegen auch leichteres Spiel, wörtlich: Zugang als in den Zisterzienserklöstern, wo die Mönche nur mit dem Abt und dem Prior sprechen dürften, wohingegen sie bei den Cluniazensern auch untereinander nach Belieben sprächen. Deshalb würde Gott die ihm anverlobten Seelen auch lieber letzteren Klöstern anvertrauen als ersteren, wie es zugespitzt heißt.¹²⁸²

Doch der Zisterzienser geht anschließend noch einen Schritt weiter, wenn er den Cluniazensern unterstellt, dass deren Messen, Litaneien sowie ihre ganzen Privat- und Gemeinschaftsgebete einem grundverkehrten Zweck dienen würden, nämlich dem Gold und nicht dem Seelenheil, wodurch Gott nicht wenig beleidigt werde, wie es der Zisterzienser im ‚Dialogus‘ formuliert.¹²⁸³

Der Cluniazenser hält seinem Gesprächspartner hingegen in dem fiktiven Dialog vor, dass in Cluny bereits während der Prim, also der ersten Stunde des Chorgebets, Gott mehr dargebracht werde, als die Zisterzienser während des ganzen Tages im Oratorium darbringen würden – wobei er die Messen und die Vesper ausnimmt –, weshalb ein Wechsel von Cluny nach Cîteaux für ihn den Tatbestand der Apostasie erfüllt.¹²⁸⁴ Vor allem die Prostrationen, also das Sich-vollständig-zu-Boden-Werfen des Beters, verkörpern für den Cluniazenser die Vollendung ihrer andächtigen Frömmig-

1281 *Iam per X annos quesivi et investigavi nec invenire potui quid sibi velit hoc, quod unusquisque, sicut liber consuetudinis precipit, inter ociandum et confabulandum librum clausum tenet in gremio. Cuius consuetudinis nulla postest inveniri ratio, illa nichil aliud est quam supersticio, (...).* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 421.

1282 (...) *et quia vestri ordinis monachus cum quolibet fratre suo licenter loquitur, nostri vero ordinis monachus cum nullo nisi cum abbate aut cum priore, idcirco mors, quae per fenestras corporis intrat usque ad animam, faciliorem aditum habet in vestris quam in nostris monasteriis. Christus ergo sponsam suam, id est fidelem animam, propter maiorem custodiam mavult in nostris habitare quam in vestris monasteriis.* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 452.

1283 *Propterea Christus non parum offenditur, quando propter calicem aureum furto sublatum fiunt missae, letaniae, communis et specialis oratio, sed propter fratrem a primo et maximo fure, scilicet diabolo, seductum, subtractum et in seculum retractum nec missae nec letaniae nec communis nec specialis fit oratio. Nonne sunt ista manifesta indicia quia magis diligitur aurum quam anima fratris, pro qua Christus mortuus est?* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 452 f.

1284 *Debuerat enim dixisse de nostro ordine in vestrum transire, quod hoc esset apostatare, quia sola Prima nostra cum letania et ceteris sibi adiunctis superat omne servicium vestrum, quod deo exhibetis in oratorio per totum diem preter missas et Vesperas.* Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 406.

keit und frommen Andacht (*devotae religionis et religiosae devotionis summa*).¹²⁸⁵ Diesen Einwand kontert der Zisterzienser seinerseits mit dem Hinweis, dass die Zeit, die die Cluniazenser für ihre Zusätze zum Stundengebet aufwenden würden, auf Kosten anderer Aufgaben des Mönchslebens gehen würde, nämlich ein Diebstahl an der Handarbeit sei, wie es in dem Text heißt.¹²⁸⁶ Auch die langen Prostrationen will der Zisterzienser nicht als fromme Andacht oder andächtige Frömmigkeit gelten lassen, sondern sie sind für ihn vielmehr eine Anmaßung, da sie nicht im Einklang mit der Regel stünden.¹²⁸⁷

Auch die Organisation des cluniazensischen Chorgebet verfällt dem Verdikt des Zisterziensers. Er echauft sich darüber, dass die Cluniazenser die Prim nicht zur rechten Zeit des Tages verrichten würden und damit die von der Regel angeordnete Abfolge des Stundengebets auf den Kopf stellten, wie es im Text polemisch heißt: „Ihr genießt aber jenen süßen, frühmorgendlichen Schlaf, der den Mönchen verboten ist, entgegen der Anordnung der Regel, obwohl ihr selbst genau wisst, mit was für einer Anmaßung ihr dies macht. Ihr schlaft nämlich, wenn ihr Nachtwache halten müsstet und haltet wache, wenn ihr schlafen solltet und auf diese verdrehte Ordnung hin haltet ihr den rechtmäßigen Stundenablauf nicht ein.“¹²⁸⁸

Besonders an dieser Stelle wird mithin deutlich, dass die wechselseitige Kritik nicht nur den Rahmenbedingungen und Organisationsprinzipien des klösterlichen Lebens galt, sondern den Kernbestandteil der zönotischen Lebensform selbst betraf, nämlich die Kommunikation mit Gott. Während der Cluniazenser in dem Dialog ganz

¹²⁸⁵ *In qua* [sc. illa longa prostratio totius corporis] *arbitramur devotae religionis et religiosae devotionis nostrae fere summam consistere*. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 408.

¹²⁸⁶ *Sanctus Benedictus servitium nostrum in oratorio constituit cum precipua discretionem. Hanc discretionem vos relinquentes, incurritis precipuam indiscretionem. Insuper operi manuum suas horas hoc modo subtrahitis contra preceptum Regulae et contra preceptum apostoli*. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 406.

¹²⁸⁷ *Quicquid contra rationem et sanctorum patrum statuta presumitur, religiosa devotio vel devota religio nequaquam recte dicitur. Itaque longa totius corporis prostratio contra decretum sanctorum patrum presumpta et matutinales Laudes vestrae cum celebritate Primae in horis incompetentibus contra ordinationem Regulae celebratae, erunt minus fructuosae ipsis ymnis earundem horarum, reclamantibus et quasi vestram presumptionem accusantibus*. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 408. Um seine Position zu stützen und den *modus orandi* in Cluny zu diskreditieren, verweist der Zisterzienser allerdings nicht nur auf die Regel, sondern führt im weiteren Verlauf auch eine Textstelle des Kirchenvaters Cassianus an, worin dieser tatsächlich allzu langen Prostrationen einen Riegel vorschiebt, richtiger: eine Absage erteilt, also jener Gebetstechnik, die in Cluny weithin praktiziert wurden. Vgl. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 408 f. Vgl. dazu auch Cassianus, *De institutis coenobiorum*. Ed. Petschenig, lib. 2, cap. 7.

¹²⁸⁸ *Quod autem illum dulcem matutinum somnum, monachis negatum, contra ordinationem Regulae carpit, vos ipsi non ignoratis qua presumptione hoc faciatis. Dormitis enim quando vigilare deberetis et vigilatis quando dormire deberetis et ita ordine perverso horas competentes non observatis*. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 409. Vgl. dazu auch Sonntag, *Klosterleben* (2008), 236 f.

auf das Quantum des in Cluny praktizierten Gotteslobes abstellt, um die Höherwertigkeit Clunys gegenüber Cîteaux herauszustellen, verweist sein Gesprächspartner auf den Umstand, dass zum Mönchsleben mehr gehöre als nur zu beten, nämlich auch die Handarbeit nicht vernachlässigt werden dürfe.

Insgesamt wird in dem Text der Eindruck erweckt, als wäre der Konflikt zwischen den beiden Mönchsgemeinschaften im Wesentlichen ein intellektueller Schlagabtausch, der zwar nicht ohne argumentative Schärfe und Polemik geführt wurde, aber letztlich doch ein gewaltfreier Diskurs gewesen sei, bei dem jede Seite versucht habe, ihr Gegenüber lediglich durch die Kraft ihrer Argumente zu überzeugen. Tatsächlich wurden in dem Konflikt allerdings auch Machtinstrumente bis hin zur Anwendung physischer Gewalt in Anschlag gebracht, wie sich noch zeigen wird.¹²⁸⁹ Doch bereits der Blick auf den ‚Dialogus‘ – also die Repräsentation des Konfliktes durch Idung von Prüfening – macht sinnfällig, dass der Konflikt mitnichten das war, was Habermas als kommunikativen Idealfall konzipierte. Das zeigt sich schon daran, wie oft im ‚Dialogus‘ der Autoritätsbeweis geführt wird, also gerade nicht auf die größere Evidenz der Argumente, sondern auf die höhere Autorität der zitierten Gewährsmänner gesetzt wird. Neben der ‚Regula Benedicti‘ als dem zentralen Referenztext des Mönchtums sowie Augustinus und Gregor dem Großen fällt in dem fraglichen Text immer wieder ein Name, der offensichtlich im Zentrum der Kontroverse stand: Bernhard von Clairvaux.¹²⁹⁰

5.2 Bernhard von Clairvaux und die Cluniazenser

Bernhard von Clairvaux hat sich wiederholt in der Kontroverse zwischen den Cluniazensern und dem noch jungen Zisterzienserorden zu Wort gemeldet, einer Debatte, die sich im Kern zwar vorrangig um die Frage der Regelobservanz drehte, jedoch auch die hier im Fokus stehende Thematik berührte.

Ein erstes Mal hat sich der damals noch junge Abt Ende 1124¹²⁹¹ in der Angelegenheit geäußert.¹²⁹² Der Anlass war ein durchaus persönlicher: Bernhards Vetter Robert

¹²⁸⁹ Zur Anwendung physischer Gewalt kam es etwa im sog. Pontius'schen Schisma, das Ausdruck des Konfliktes zwischen Vertretern des traditionellen Benediktinertums und den Exponenten der Reform war. Siehe dazu die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1359.

¹²⁹⁰ Bernhards Schriften, vor allem seine Apologie an Abt Wilhelm von Saint-Thierry, wird in dem gesamten Text so häufig als Referenzgröße herangezogen, dass sich ein Beleg hier erübrigt.

¹²⁹¹ Zur Datierung von Bernhards Brief an Robert von Châtillon vgl. *Van den Eynde*, *Premiers écrits* (1969), 395 f. Peter Dinzelbacher datiert das fragliche Schreiben sogar noch später, nämlich in das Frühjahr 1125. Vgl. *Dinzelbacher*, *Bernhard von Clairvaux* (2012), 75. David Knowles hat sich hingegen für eine deutlich frühere Datierung des Briefes ausgesprochen, nämlich in die Zeit zwischen 1115–1119. Vgl. *Knowles*, *Cistercians* (1963), 62 Anm. 1.

¹²⁹² Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 1–11, Nr. 1.

von Châtillon, der 1114¹²⁹³ zusammen mit Bernhard in Cîteaux die Profess abgelegt hatte und seinem Vetter im Folgejahr (1115) nach Clairvaux gefolgt war, war während einer von Bernhards – nicht gerade seltenen –¹²⁹⁴ Abwesenheiten, wahrscheinlich im Herbst des Jahres 1117¹²⁹⁵, nach Cluny übergetreten.¹²⁹⁶

Diesen Vorgang, der auch ein finanzieller Verlust für Clairvaux war, da mit Roberts *transitus*¹²⁹⁷ auch dessen nicht unbedeutendes Vermögen an Cluny fiel, lastet Bernhard jedoch nicht vorrangig seinem Verwandten an, den er an einer Stelle als Schäfchen (*ovicula*)¹²⁹⁸ bezeichnet, also als Sinnbild an Unschuld und Naivität hinstellt, sondern dem Wirken finsterner Mächte, nämlich der Verführungskunst des Großpriors von Cluny, von dem Bernhard ein geradezu diabolisches Bild zeichnet.¹²⁹⁹ Wie ein reißender Wolf im Schafspelz soll sich dieser Mann in Clairvaux eingeschlichen und die Wächter getäuscht haben, um alleine zu Bernhards Verwandten vorzudringen.¹³⁰⁰ Auch wenn Bernhard hier keinen Namen nennt, so lässt sich die Identität jenes fraglichen Großpriors doch zweifelsfrei identifizieren.¹³⁰¹ Als Bernhard seinen Brief an Ro-

1293 Robert von Châtillon zählte zu der „Schar der Dreißig“, also jener Gruppe an Verwandten und Freunden, die im Mai 1113 zusammen mit Bernhard, dem späteren Abt von Clairvaux, vor den Toren Cîteaux’ erschienen waren, und um Aufnahme ersucht hatten. Bevor die Gruppe allerdings im Jahr 1114 die Profess ablegen durfte, musste sie ein zweijähriges Noviziat absolvieren. Vgl. dazu *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 20–27.

1294 Zu Bernhards reger Reiseaktivität vgl. *Auberger*, L’unanimité cistercienne primitive (1986), 222; *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 23.

1295 Die Datierung von Roberts *transitus* lässt sich nicht zweifelsfrei festmachen. Thomas Merton datierte die Ereignisse in das Jahr 1119, wohingegen Adriaan H. Bredero das Jahr 1117 für wahrscheinlicher hält. Vgl. *Merton*, Bernard de Clairvaux (1953), 574; *Bredero*, Controversy (1956), 59.

1296 Wie Bernhards Brief erkennen lässt, war der Grund für Roberts Handlung, die Bernhard als Flucht, ja Apostasie gilt, die große Strenge, mit der Bernhard sein Amt als Abt ausübte. An erster Stelle ist hier wohl tatsächlich an die Ausübung der *disciplina* durch Bernhard zu denken, also die Züchtigung der ungehorsamen Mönche im Kapitelsaal in Gestalt von Geißelhieben. Vgl. *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 76.

1297 Zum *transitus* vgl. *Dimier*, Saint Bernard (1953), 48–82.

1298 Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 4, Nr. 1.

1299 Zum Pontius’schen Schisma siehe die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1359.

1300 *Primo quidem missus est magnus quidam prior ab ipso principe priorum, foris quidem apparens in vestimentis ovium, intrinsecus autem lupus rapax, deceptisque custodibus, aestimantibus quippe ovem esse, vae! vae! admissus est solus ad solam, lupus ad oviculam.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 4, Nr. 1.

1301 Bemerkenswerterweise findet sich aber in zahlreichen einschlägigen Publikationen kein Hinweis auf die Identität jenes von Bernhard namentlich nicht genannten Großpriors. So fehlt im kritischen Apparat der modernen Edition, die von Jean Leclercq besorgt wurde, an der fraglichen Stelle, wo von dem *magnus prior* die Rede ist, jeder Hinweis auf Bernardus Grossus, wie auch in der Übersetzung von Hildegard Brem. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 4, Nr. 1; Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 249. Auch bei *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 75 ff. und *Rösener*,

bert diktierte, übte Bernardus Grossus das Amt des Großpriors von Cluny schon seit vielen Jahren aus. Bereits unter Hugo von Cluny war unser Bernardus, dessen Familie eine der einflussreichsten des Clunisois war,¹³⁰² vom Kämmerer zum Großprior avanciert und bekleidete dieses Amt auch unter Hugos drei Nachfolgern: Pontius von Melgueil, Hugo II. aus Marcigny und Petrus Venerabilis. Im Auftrag eines dieser Äbte muss unser Großprior, also Bernardus Grossus, auch gehandelt haben, als er Roberts Entscheidung beeinflusste, die Bernhard als Apostasie gilt.¹³⁰³ Denn laut Bernhard erging der Befehl vom Fürsten aller Priore (*princeps priorum*), also vom Großabt von Cluny höchstselbst – aber auch dieser wird nicht beim Namen genannt, lässt sich aber als der siebte Abt von Cluny, Pontius von Melgueil, zweifelsfrei identifizieren.¹³⁰⁴

Bernhard lässt auch durchblicken, wie es dem Großprior gelungen sei, seinen Verwandten zu verführen. Er soll dessen Zweifel an der zisterziensischen Lebensführung durch eine ganze Kaskade an Fragen geschürt haben, die Bernhard dem Großabt in den Mund legt: „Wann, fragte er, hat Gott Gefallen an unseren Quälereien? Wo befiehlt die Schrift einem, sich selbst umzubringen? Was für eine Gottesverehrung ist das aber, die Erde umzugraben, den Wald zu roden und Mist zu tragen? Lautet nicht ein Wort der Wahrheit so: ‚Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer‘ (Mt 12,7), und: ‚Ich habe keinen Gefallen am Tod des Schuldigen, sondern daran, dass er umkehrt und am Leben bleibt (Ez 33, 11), und: ‚Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen

Konflikte (2019), 28 fehlt diese entscheidende Information und Adriaan Bredero identifiziert den fraglichen Großprior nicht ganz korrekt als „Bernard of Brantion“ [sic], wobei Bredero jede Information zu diesem Mann oder auch nur die Literatur über ihn verschweigt. Vgl. *Bredero, Controversy* (1956), 59. Eindeutig wird die Identität des von Bernhard so negativ charakterisierten Großpriors hingegen bei *Wollasch, Schisma* (1996), 38 Anm. 58 geklärt. Jener Großprior war laut Ordericus Vitalis bezeichnenderweise eine treibende Kraft im Pontius’schen Schisma und zwar zugunsten Petrus Venerabilis, was selbiger in seinen ‚Miracula‘ ebenfalls bezeugt. Vgl. Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 6 (1980), 312; Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. Bouthillier, 120. Vgl. dazu *Wollasch, Schisma* (1996), 38 Anm. 58.

1302 Die Familie der Grossi unterhielt zwei wichtige Burgen im Umland von Cluny, nämlich Uxelles und Brancion. Vgl. dazu *Bouchard, Sword* (1987), 295–307; *Wollasch, Schisma* (1996), 38.

1303 Siehe den Text unten in Anm. 1321.

1304 Auch wenn Bernhard hier keinen Namen nennt, ist es aufgrund der Datierung der Ereignisse in das Jahr 1117 oder 1119 doch leicht auszumachen, auf welchen der Äbte von Cluny sich Bernhard hier bezieht. Pontius von Melgueil stand dem Klosterverband im Zeitraum von 1109 bis 1122 als siebter Abt vor, in dessen Abbatat also auch Roberts *transitus* fiel. Obwohl Bernhard hier wohl den abgesetzten Pontius vor Augen hat, so griff er doch erst während des Abbatates des Petrus Venerabilis zur Feder, um seinen Brief an Robert zu verfassen, nämlich Ende 1124. Petrus Venerabilis stand Cluny in den Jahren von 1122 bis ins Jahr 1156 als Großabt vor. Aufgrund dieses Umstandes geht Bredero davon aus, dass Bernhards Brief an Robert von Châtillon in Zusammenhang mit der Absetzung des siebten Abtes von Cluny stand, sich Bernhard mit seinem Brief also in einen innercluniazensischen Konflikt einmischte. Vgl. *Bredero, Christenheit* (1998), 116. Vgl. dazu auch die weiteren Ausführungen weiter unten bei Anm. 1362.

finden‘ (Mt 5,7)? Wofür hat aber Gott die Speisen geschaffen, wenn man nicht essen darf? Wozu hat er uns einen Leib gegeben, wenn er verbietet, ihn zu erhalten? ‚Wenn einer‘ schließlich ‚gegen sich böse ist, gegen wen ist er dann gut?‘ (Sir 14,5) ‚Wer‘, der vernünftigen Sinnes ist, ‚hat je seinen eigenen Leib gehasst?‘ (Eph 5,29)“.¹³⁰⁵

Bernhard von Clairvaux weiß offenbar sehr genau darum, welche Argumente die Gegenseite im Streit zwischen Cluny und Cîteaux vertrat, und mit welchen Bibelstellen sie diese Argumente zu untermauern suchte. Bernhards Brief an Robert von Châtillon lässt also interessante Einblicke in die Argumentationsstrategien *beider* Streitparteien in der Kontroverse zu, wobei die Position der Cluniazenser hier freilich nur mittelbar bzw. indirekt erschlossen werden kann.

Bernhard scheint die Entscheidung seines Vetters schwer getroffen zu haben. Dies legt zumindest Bernhards wortgewaltiger und sehr emotionaler Brief nahe, mit dem er seinen Vetter zur Rückkehr bewegen will. Es wäre indessen ein Trugschluss, darin die eigentliche *causa scribendi* des Briefes zu sehen.¹³⁰⁶ Denn zum einen ließ sich der Zisterzienserabt reichlich Zeit, bis er das Wort an den verlorenen Sohn, richtiger: Anverwandten richtete, nämlich ganze sieben Jahre; und zudem ist fraglich, ob Robert den Brief überhaupt zu Gesicht bekam.¹³⁰⁷ Offenbar war der Brief also keineswegs vornehmlich für Roberts Augen bestimmt, sondern adressierte ein anderes, ein breiteres Publikum.¹³⁰⁸ Einer dieser Leser war Bernhards Freund und Hagiograph Wilhelm von Saint-Thierry, der den Brief in seiner Lebensbeschreibung des Heiligen Bernhard,

1305 *Quando, inquit, delectatur Deus cruciatibus nostris? Ubi praecipit Scriptura quempiam sese interficere? Qualis vero religio est fodere terram, silvam excidere, stercora comportare? Numquid non sententia Veritatis est: MISERICORDIAM VOLO, ET NON SACRIFICIUM? et: NOLO MORTEM PECCATORIS, SED MAGIS UT CONVERTATUR ET VIVAT? et: BEATI MISERICORDES, QUONIAM IPSI MISERICORDIAM CONSEQUENTUR? Ut quid vero Deus cibos creavit, si non liceat manducare? Ut quid nobis corpora dedit, si prohibeat sustentare? Denique QUI SIBI NEQUAM, CUI BONUS? Quis UMQUAM, sanum sapiens, CARNEM SUAM ODIO HABUIT?* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 4 f., Nr. 1 (Hervorhebung im Original). Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2, 249; 251.

1306 Dass es Bernhard mit seinem Brief mehr als um Roberts Rückkehr ging, betont auch *Bredero*, *Christenheit* (1998), 116; *Ders.*, *Controversy* (1956), 61.

1307 Vgl. ebd., 61.

1308 Dass Bernhard mit seinem Brief nicht nur, ja vielleicht nicht einmal vornehmlich seinen Vetter Robert adressiert, sondern ein breiteres Publikum vor Augen hat, ist durchaus üblich, ja typisch für diese Textgattung. Vgl. dazu *Leclercq*, *Recherches sur les sermons* (1955), 79 f.: „(...) la célèbre ‚lettre à Robert‘ est un libelle de propagande contre Cluny, en faveur de Cîteaux, autant qu’un écrit de circonstance; mais puisque c’est une lettre, le message destiné au public doit y être exprimé à l’adresse d’un seul; Bernard y dit donc à son cousin ce qu’il veut faire connaître à tous, et il réalise un chef-d’oeuvre du genre épistolaire.“ Laut *Bredero* besitzt der Brief einen „public character“. *Bredero*, *Controversy* (1956), 60. Vgl. *Ders.*, *Christenheit* (1998), 116. Anders hat Knowles die Dinge gesehen. Für den englischen Historiker ist der Brief sehr wohl ein Privatschreiben: „The letter was a private one, and there is no evidence that its contents became public property at the time.“ *Knowles*, *Cistercians* (1963), 58.

der ‚Vita prima‘, nicht nur erwähnt, sondern ihn selbst von Bernhard diktieren bekommen haben will. Während dieses Diktates soll es laut Wilhelms Darstellung zu einem Wunder gekommen sein: Denn als ihm der Heilige den Brief diktierte, da soll vom Himmel plötzlich ein heftiger Regenguss gefallen sein, wovon der Brief jedoch auf wundersame Weise unbehelligt geblieben sei, wie Wilhelm schreibt.¹³⁰⁹ Der Wahrheitsgehalt dieser Geschichte, die Wilhelm auf die prägnante Formel *in medio imbre sine imbre* gebracht hat,¹³¹⁰ ist hier freilich ebenso wenig, wie bei anderen, ähnlich gelagerten Fällen zu eruieren.¹³¹¹ Entscheidend ist hier vielmehr die narrative Funktion der Wundererzählung, die dem Zweck dient, den fraglichen Brief mit göttlicher Autorität auszustatten und seinem Inhalt damit Nachdruck zu verleihen. Und dies deutet wiederum darauf hin, dass es Bernhard mit dem Brief an Robert, um mehr zu tun war, als diesen zur Umkehr zu bewegen, sondern es ihm um etwas Grundsätzlicheres ging – nämlich um das Verhältnis zwischen Cluniazensern und Zisterziensern.¹³¹²

Die methodologisch höchst brisante Frage, ob sich aus diesem Brief tatsächlich Rückschlüsse über bzw. Einblicke in die Gefühlswelt des Abtes von Clairvaux gewinnen lassen, wie dies Peter Dinzelbacher in seiner Bernhard-Biographie versuchte,¹³¹³

1309 *Frater Robertus, eiusdem sancti uiri monachus et secundum carnem propinquus, in adolescentia sua quorundam persuasione deceptus, Cluniacum sese contulerat. Venerabilis autem pater posteaquam aliquamdiu dissimulauit, eundem fratrem statuit per epistolam reuocare. Quo dictante, uenerabilis Guillelmus, Rieuallis postea monasterii primus abbas, in membrana scribens eandem excipiebat epistolam. Erant autem ambo pariter sub diuo sedentes; ad dictandum quippe secretius saepa monasterii egressi fuerant. Subito autem inopinatus imber erupit et is qui scribebat – sicut ipso referente didicimus – cartam reponere uoluit. Ad quem pater sanctus: ‚Opus‘, inquit ‚Dei est; scribe, ne timeas‘. Scripsit ergo epistolam in medio imbre sine imbre. Wilhelm von Saint-Thierry, Vita Prima Sancti Bernardi Claraeualis Abbatis. Ed. Verdeyen, 70.*

1310 *Scripsit ergo epistolam in medio imbre sine imbre.* Wilhelm von Saint-Thierry, Vita Prima Sancti Bernardi Claraeualis Abbatis. Ed. Verdeyen, 70.

1311 Siehe dazu Weitzel, Kreuzzug (2019), 111–119.

1312 Bredero will Bernhards Brief an Robert von Châtillon daher auch nicht als persönlichen Brief gelten lassen, sondern als „gegen Cluny gerichtetes Pamphlet“ verstanden wissen. Vgl. Bredero, Christenheit (1998), 116.

1313 Laut Peter Dinzelbacher wirft der Brief nicht nur ein Licht auf, so wörtlich, die „Menschenführung des jungen Abtes und den Alltag in Clairvaux“, sondern gewähre auch Einblicke in einen „der hervorstechendsten Charakterzüge des Verfassers“, nämlich Bernhards „intensive Fähigkeit zu lieben und dies auch auszudrücken.“ Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 76. Als Beleg für seine These führt Dinzelbacher mehrere Belegstellen an, die für den Historiker wie die Aussage aus einem Liebesbrief klingen: „Ich Unglücklicher, daß ich Dich entbehre, daß ich Dich nicht sehe, daß ich ohne Dich lebe, für den zu sterben mir Leben ist und ohne den zu leben Sterben.“ Ein Schrei wie aus einem Liebesbrief – und es ist ein Liebesbrief, ohne daß unbedingt an Homosexualität zu denken wäre –, geschickt verknüpft mit einem Zitat des Apostel Paulus, Bernhards Lieblingsautor.“ Ebd. Ähnlich problematisch sind auch die Pathologisierungsversuche, die Dinzelbacher bezüglich Bernhard anstellt.

ist hier deswegen nicht von Interesse. Auch Bernhards Rigorismus in der Ausübung der *disciplina*, die Robert offenbar zu seinem Schritt motivierte, soll hier nicht im Fokus stehen.¹³¹⁴ Vielmehr soll hier der Frage nachgegangen werden, wie sich der Abt von Clairvaux in diesem rhetorisch anspruchsvollen Brief, der eine sehr emotionalisierende Sprache bemüht – jedoch erst etliche Jahre nach Roberts *transitus* entstand, was darauf schließen lässt, dass die Worte des Abtes wohl eher keine emotionale Reaktion im Affekt sind, sondern das Produkt rhetorischen Kalküls –, in der Kontroverse zwischen Cîteaux und Cluny positionierte.

Bernhard lässt seinen Vetter nicht im Unklaren darüber, welcher der beiden *ordines* laut seinem Dafürhalten das heilsmäßigere Leben führt – freilich der eigene, der Zisterzienserorden. Bernhard artikuliert diese selbstbewusste Überzeugung jedoch nicht geradeheraus, sondern trägt sie rhetorisch geschickt(er) vor, nämlich in Gestalt einer Frage. Er fragt seinen Verwandten, ob das Heil eher bei gepflegten Gewändern und üppiger Nahrung, als bei einfacher Lebensweise und bescheidener Kleidung zu finden sei.¹³¹⁵ Die Antwort auf diese rhetorische und wohl nicht ganz ernstgemeinte Frage kann laut Bernhard freilich nur in einem klaren Nein bestehen. Doch dabei belässt es Bernhard nicht, sondern er geht noch einen Schritt weiter und konstatiert ironisierend, dass er selbst seinem Vetter folgen müsse, wenn, so wörtlich, weiche und warme Pelze, wenn feine und kostbare Stoffe, wenn lange Ärmel und ein weiter Kapuzenumhang, wenn eine dicke Decke und ein weiches Lager heilig machen würden.¹³¹⁶ Abgesehen von der Tatsache, dass Bernhard hier sein stilistisches Vermögen auch im Bereich der Ironie unter Beweis stellt, wird durch das Diktum sinnfällig, dass Bernhard das heilsmäßige Leben offenkundig bei den Zisterziensern verwirklicht sieht, die ein Leben in Askese führen würden, wohingegen sich die Cluniazenser von diesem steinigen bzw. richtiger entbehrungsreichen Weg schon längst verabschiedet hätten, da sie sich dem Überfluss und der Verschwendung hingegeben hätten.¹³¹⁷

So diagnostiziert er dem Asketen kurzerhand eine Anorexia nervosa. Vgl. *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 26.

1314 Bernhard lässt in seinem Brief selbst immer wieder durchblicken, dass es seine Strenge als Abt gewesen sei, die Roberts Handlung motiviert habe. Siehe dazu die Ausführungen oben in Anm. 1296.

1315 *Salus ergo magis in cultu vestium et ciborum est opulentia quam in sobrio victu vestituque moderato?* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 9, Nr. 1.

1316 *Si pelliciae lenes et calidae, si panni subtiles et pretiosi, si longae manicae et amplum caputium, si opertorium silvestre et molle stamineum sanctum faciunt, quid moror et ego quod te non sequor?* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 9, Nr. 1. Vgl. die Übersetzung von Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 259. Vgl. dazu auch *Sonntag*, *Klosterleben* (2008), 108, der nachweisen konnte, dass die Passage eine Anspielung auf die cluniazensische Frocke und *laxa vestis* ist.

1317 Auch in seiner allegorischen Auslegung der Apokalypse des Johannes, die der Abt von Clairvaux in seiner sechsten Parabel anstellt, gesteht Bernhard lediglich einer ganz kleinen Gruppe der Menschheit ein heilsmäßiges Leben zu, wobei er auch hier vor allem den eigenen Orden im Blick hat. Der

Ja, in einer seiner zahlreichen Predigten, die Bernhard vor seinen Mönchen hielt, äußert sich der Abt von Clairvaux sogar noch selbstbewusster hinsichtlich der Heilsmäßigkeit seines Ordens, wenn er konstatiert, dass es keinen besseren Weg zum Heil gebe, als Zisterzienser zu sein; wer anderswohin gehe – so schreibt Bernhard wörtlich und so oder zumindest so ähnlich sprach er es wohl auch vor seinen Mönchen aus –, würde eher fallen, als weiter emporzusteigen. Oder mit Bernhards eigenen Worten: „Es scheint mir, dass ich doch einige Zeichen eurer Berufung und Rechtfertigung am Verhalten eurer Demut erkenne. (...) Daher, Geliebteste, verbleibt unter der Disziplin, die ihr auf euch genommen habt, um durch die Demut zur Erhöhung aufzusteigen, denn dies ist der Weg – und es gibt keinen anderen außer ihm! Wer anderswohin geht, fällt eher, denn hinaufzusteigen (...).“¹³¹⁸

Auch wenn sich Bernhard hier reichlich nebulös ausdrückt – und er nicht direkt zu erkennen gibt, was er genau mit jener Richtungsangabe (*aliter vadit*) meint – so wird man ihn hier andererseits doch beim Wort nehmen müssen. Es gibt für Bernhard schlicht keinen anderen Ort auf dieser Welt, wohin sich ein Mönch seines Klosters begeben könne, wo er dem Heil näher sei als in Clairvaux – womit wohl nicht nur die Welt gemeint ist, sondern auch all die älteren Benediktinerklöster, also auch Cluny.¹³¹⁹ Einmal mehr wird damit sinnfällig, dass Heiligkeit ein ebenso begehrtes wie umstrittenen Gut ist, um das mehrere Akteure im religiösen Feld ringen – hier Zisterzienser und Cluniazenser.

Folgerichtig handelt es sich bei der Causa Robert für Bernhard auch nicht bloß um einen Rechtsstreit – was freilich nicht heißt, dass Bernhard nicht auch rechtliche Argumente ins Feld zu führen wüsste, um seinen Vetter zur Umkehr zu bewegen –,¹³²⁰

Laienschaft sowie weiten Teilen des Weltklerus spricht der Abt von Clairvaux die Heilsfähigkeit hingegen nahezu grundheraus ab, was Dinzelbacher als „gut augustinische[n] Pessimismus“ charakterisiert hat. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Parabolae*. Ed. Leclercq/Rochais, 295: *Ita undique lacerata circa humeros, vix parum quid de amictu, id est paucos monachos et paucos regulares canonicos, de aliis hominum generibus fere nullos retinet, cum haec sponsa patiat*. Vgl. dazu Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 58. Zitat ebd.

1318 *Vocationis enim et iustificationis vestrae aliqua signa mihi videor intueri in conversatione huius humilitatis. (...) Propterea, dilectissimi, perseverate in disciplina quam suscepistis, ut per humilitatem ad sublimitatem ascendatis, quia haec via, et non alia praeter ipsam. Qui aliter vadit, cadit potius, quam ascendit, (...).* Bernhard von Clairvaux, *Sermones in ascensione Domini*. Ed. Leclercq/Rochais, 129, Nr. 2. Vgl. die Übersetzung nach Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 80.

1319 Laut Peter Dinzelbacher hat Bernhard in der fraglichen Passage hingegen vor allem die Welt vor Augen, in die sich kein Mönch verirren dürfe, da es „so gut wie keine Rettung für die [gibt], die in der Welt leben“. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 80.

1320 So hält er seinem Vetter vor, dass die Cluniazenser an den Papst appelliert und diesen unter Vortäuschung falscher Tatsachen – Robert soll von seinen Eltern bereits als Kind dem Kloster als Oblat übergeben worden sein, was Bernhard jedoch in Zweifel zieht – von der Rechtmäßigkeit des Vorgangs überzeugt hätten, wobei jedoch nicht die Argumente der Gegenseite angehört worden seien, weshalb es zu einem parteiischen Urteilsspruch gekommen sei, wie Bernhard sich ausdrückt: *Mittitur interea*

sondern das Tun seines Verwandten bedroht in Bernhards Augen auch dessen Seelenheil. Denn durch seinen Weggang habe er sich letztlich der Apostasie schuldig gemacht und den Weg des Heils verlassen, wie Bernhard konstatiert: „Alles Zusätzliche, was Du Dir an überflüssiger Nahrung und Kleidung, an nutzlosen Worten, im schrankenlosen und neugierigen Umherschweifen erlaubst, ist im Vergleich zu dem, was Du doch versprochen und was Du bei uns eingehalten hast, ohne Zweifel ein Zurückblicken, eine Übertretung, ein Abfall.“¹³²¹

Bernhard droht seinem Vetter gar mit der ewigen Verdammnis, wenn er nicht nach Clairvaux zurückkehren würde – was im Umkehrschluss die Heilsmäßigkeit des cluniazensischen Lebenswandels in Frage stellt.¹³²² Bernhard schreibt: „Du fürchtest Nachtwachen, Fasten und Handarbeit. Doch das ist leicht für den, der an das ewige Feuer denkt. Die Erinnerung an die äußerste Finsternis bewirkt schließlich, dass man die Einsamkeit nicht scheut. Wenn Du die zukünftige Prüfung bezüglich der unnützen Worte betrachtest, wird Dir das Schweigen nicht sehr mißfallen. Jenes ewige Heulen und Zähneknirschen wird Dir, wenn Du es Deinem Herzen vor Augen hältst, die Matte und das Kissen wieder gleich erträglich erscheinen lassen. Wenn Du schließlich die ganze Nachtzeit, die die Regel angibt, gut beim Psalmensingen gewacht hast, muss das Bett schon sehr hart sein, dass Du nicht in Ruhe schlafen könntest.“¹³²³

pro eo Romam. Apostolica compellatur auctoritas et, ut Papa non neget assensum, suggeritur ei infantem olim a parentibus oblatum fuisse monasterio. Non fuit qui refelleret, – nec enim contradictor est expectatus –, iudicatum est de parte, abiudicatum absentibus. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 5, Nr. 1. Und an späterer Stelle begründet Bernhard seine Zweifel an Roberts Zugehörigkeit zu den Cluniazensern mit dem Hinweis, dass Robert zwar – wie Bernhard einräumt – tatsächlich den Cluniazensern versprochen worden sei, jedoch nicht rechtsverbindlich als Oblat übergeben wurde, da bei dem Ritual der Oblation ein Formfehler begangen wurde, wie Bernhard behauptet: *Quamquam dubium non sit, promissum illum fuisse, non donatum. Nec enim petitio, quam Regula praecipit, pro eo facta fuit a parentibus, nec manus illius cum ipsa petitione involuta palla altaris, ut sic offerretur coram testibus.* Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 6, Nr. 1.

1321 *Sin alias, noli altum sapere, sed time, quoniam, ut cum venia tui dixerim, quidquid amplius indulges tibi in victu vestituque superfluo, in verbis otiosis, in vagatione licentiosa et curiosa, quam videlicet promisisti, quam apud nos tenuisti. hoc procul dubio retro aspicere est, praevaricari est, apostatare est.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 8, Nr. 1. Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2, 257.

1322 Bernhard evoziert in seinem Brief an mehreren Stellen jenseitige Strafen, um seinen Vetter zum Einlenken zu bewegen. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 10, Nr. 1.

1323 *Vigilias times et ieiunia, manuumque laborem; sed haec levia sunt meditantis flammam perpetuas. Recordatio deinde tenebrarum exteriorum facit non horrere solitudinem. Si futuram cogitas de verbis otiosis discussionem, non valde displicebit silentium. Fletus aeternus et stridor ille dentium, ante cordis oculos reductus, pares tibi reddet mattam et culcitram. Denique si totum de nocte, quod Regula praecipit, bene ad psalmos vigilaveris, nimis durus erit lectus, quo quiete non dormias.* Bernhard von Clairvaux,

Kurzum, der Gang nach Cluny stellt für den Abt von Clairvaux eine regelrechte Gefahr für das Seelenheil dar – zumindest wenn man von Clairvaux aus dorthin geht.¹³²⁴ So erklärt es sich dann auch, warum Bernhard an den Händen der Cluniazenser reichlich Blut kleben sieht¹³²⁵ und warum er diese ganz direkt für den Tod einer Seele verantwortlich macht, freilich jener seines Verwandten, Roberts von Châtillon: „Inzwischen aber mag die Seele, für die Christus gestorben ist, zugrunde gehen, und das deswegen, weil es die Cluniazenser wollen.“¹³²⁶

Interessanterweise bedeutet ein solcher *transitus*, wie ihn Robert von Châtillon gewagt hatte, für Bernhard keineswegs, dass man für den ehemaligen Bruder nicht mehr beten dürfe – ihn also aus der Kommunikation mit Gott gänzlich auszuschließen habe. Zwar müsse die Gemeinschaft den Abtrünnigen aus ihren Gebeten ausschließen – ihn also im eigentlichen Wortsinne exkommunizieren – der Einzelne müsse aber weiterhin für den ehemaligen Bruder beten, da, so meint Bernhard, das emotionale Band nicht gekappt sei: „Fern aber sei es uns, dass wir aufhören, auch für solche zu beten; wenn wir es auch nicht öffentlich wagen, so doch in unseren Herzen. (...) Denn wenn sie [sc. die abtrünnigen Mönche] sich auch von den gemeinsamen Gebeten selbst ausschließen, so können sie sich doch nicht gänzlich von unserer Liebe ausschließen.“¹³²⁷

Auch wenn die Kommunikation mit Gott in Bernhards Brief an seinen Vetter Robert nicht im Vordergrund steht, so zeigt ein Blick auf Bernhards weitere Briefe jedoch, dass sich die Kontroverse zwischen Cluny und Cîteaux auch um die Frage drehte, welche der beiden Mönchsgemeinschaften besser beten würde, wie nun zu zeigen ist.

Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 10, Nr. 1. Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 261.

1324 Auch in einem Brief aus dem Jahr 1133 bekundet Bernhard die Überzeugung, dass jemand, der von einem strengeren Orden zu einem gemäßigteren wechsle, keinen Anteil am Reich Gottes nehmen könne. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 2 (1977), 245, Nr. 313. Andererseits konstatiert Bernhard im gleichen Schreiben, dass ein Wechsel von einer gemäßigteren zu einer strengeren Lebensform vom Oberen zu begrüßen sei. Vgl. ebd., 244.

1325 (...) *quorum manus sanguine plenae sunt*, (...). Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 8, Nr. 1.

1326 (...) *inter haec autem pereat anima pro qua Christus mortuus est, et hoc, quia Cluniacenses volunt*. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 5, Nr. 1. Übersetzung nach Hildegard Brem, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 251.

1327 *Absit autem a nobis, ut etiam pro talibus, etsi palam non praesumimus, vel in cordibus nostris orare cessemus*, (...). *Etsi enim a communibus orationibus ipsi se excludunt, sed ab affectibus omnino non possunt*. Bernhard von Clairvaux, Liber de gradibus humilitatis et superbiae. Ed. *Leclercq/Rochais*, 58. Übersetzung nach Paul Sinz, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 129.

Vor allem in seiner wahrscheinlich im Jahr 1124 oder 1125¹³²⁸ verfassten Apologie an Abt Wilhelm von Saint-Thierry (1080/90–1148/49) hat Bernhard in dieser Angelegenheit, die auch die Kommunikation mit Gott berührte, Stellung bezogen.¹³²⁹ Die genauen Hintergründe dieses Schreibens, das keineswegs nur für Wilhelms Augen bestimmt war, sondern vielmehr eine „in Briefform gekleidete Monographie“¹³³⁰ ist, wie es Ulrich Köpf einmal treffend formuliert hat, liegen im Dunkeln. Zwar wissen wir, dass der Adressat des Briefes, der Abt des bei Reims gelegenen Cluniazenserklsters Saint-Thierry war, Bernhard im Jahr 1125 dazu aufgefordert hatte, in der Auseinandersetzung zwischen dem noch jungen Zisterzienserorden und dem cluniazensischen Mönchtum Stellung zu beziehen;¹³³¹ jedoch kann dieser Appell nicht der eigentliche Grund gewesen sein, der Bernhard zur Feder greifen ließ. Denn Bernhard spricht selbst von einem aktuellen drängenden Anlass (*nova urgente causa*), der ihn dazu veranlasst habe, sein bisheriges Schweigen in der Streitfrage zu brechen¹³³² – wobei er rhetorisch äußerst geschickt vorging. Zunächst erwehrt sich der Abt von Clairvaux des Vorwurfs, er würde die von Seiten seines Ordens gegen die Cluniazenser erhobene Kritik gutheißen oder gar teilen. Ganz im Gegenteil: Bernhard stellt sich zu Beginn seines Briefes ostentativ auf die Seite der Cluniazenser und lobt deren Lebensform, wenn er schreibt: „Ich bin Zisterzienser: verdamme ich also die Cluniazenser? Keineswegs! Vielmehr liebe ich sie, ich lobe und rühme sie.“¹³³³ Einige Zeilen zuvor geht der Abt sogar noch weiter und preist den cluniazensischen Lebenswandel als, so wört-

1328 Hinsichtlich der Datierung jenes fraglichen Textes besteht in der Forschung Uneinigkeit. Die Daten, die von den Forschern angeführt werden, lassen eine Entstehung des Textes in der Zeitspanne zwischen 1121 und 1126 möglich erscheinen, wobei sich die meisten Forscher für das Jahre 1124 oder 1125 ausgesprochen haben. Zur Datierungsdebatte vgl. *Leclercq*, *Apologia* (1963), 63–79; *Rudolph*, *Scholarship* (1989), 69–111; *Köpf*, *Apologie* (1992), 138–143; *Holdsworth*, *Early Writings* (1994), 39–48.

1329 Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 81–108.

1330 *Köpf*, *Apologie* (1992), 138.

1331 Dies geht aus einem anderen Text des Heiligen hervor. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 219, Nr. 84b. Vgl. dazu auch *Leclercq*, *Apologia* (1963), 64 f.; *Köpf*, *Apologie* (1992), 143 Anm. 6.

1332 *Usque modo si qua me scriptare iussistis, aut invitus, aut nullatenus acquievi: non quia negligenter quod iubebar, sed ne praesumerem quod nesciebam. Nunc vero, nova urgente causa, pristina fugatur verecundia, et vel perite, vel imperite, dolori meo satisfacere cogor, fiduciam dante ipsa necessitate.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 81. Inwieweit mit jenem aktuellen Anlass, von dem Bernhard hier spricht, tatsächlich der *transitus* von Amadeus von Clermont, der später zum Bischof von Lausanne avancieren sollte und im Jahr 1121 aus der Zisterze Bonnevaux nach Cluny ging, gemeint ist, wie ein Forscher meinte, soll hier nicht ausdiskutiert werden. Vgl. *Holdsworth*, *Early Writings* (1994), 47.

1333 *Cisterciensis sum: damno igitur Cluniacenses? Absit! Sed diligo, sed praedico, sed magnifico.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 87. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2, 159.

lich, „heilig, ehrenvoll, glänzend durch Reinheit, ausgezeichnet durch Urteilsfähigkeit, unterwiesen von den Vätern, eingegeben vom Heiligen Geist und in nicht geringem Maße geeignet, Seelen zu retten“.¹³³⁴ Dieser Lobpreis kulminiert in der rhetorischen Frage, wie er die Mitglieder dieses von ihm so hochgeschätzten *ordo* verachten könne, deren Gebetshilfe er ersucht habe, deren Gastfreundschaft er schon oft genossen und mit denen er im öffentlichen wie auch im privaten Klosterraum über die Heilige Schrift sowie über das Heil der Seelen diskutiert haben will.¹³³⁵ Die Antwort kann selbstredend nur lauten: Gar nicht.

Bis zu diesem Punkt könnte der Leser fast den (irreführenden) Eindruck gewinnen, der Abt von Clairvaux würde sich gar nicht als Anwalt seines Ordens betätigen, sondern als Apologet der Cluniazenser!¹³³⁶ Bernhard verstärkt diesen – durchaus beabsichtigten – Eindruck noch, indem er seinem Leser die rhetorische Frage in den Mund legt, warum er, also Bernhard, sich nicht selbst für die cluniazensische Lebensform entschieden habe: „Warum also“, sagst du, „bekenntst du dich nicht zu jener Lebensform, wenn du sie so lobst?“¹³³⁷

1334 *Dixi, et dico: modus quidam vitae est sanctus, honestus, castitate decorus, discretione praecipuus, a Patribus institutus, a Spiritu Sancto praeordinatus, animabus salvandis non mediocriter idoneus.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 83 f. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2, 151; 153.

1335 *Egone vel damno, vel despicio, quem sic praedico? Memini me aliquando in aliquibus eiusdem Ordinis monasteriis hospitio susceptum fuisse: reddat Dominus servis suis humanitatem quam infirmanti mihi, ultra etiam quam necesse fuit, exhibuerunt, et honorem quo me, plus quoque quam dignus fui, dignati sunt! Ipsorum me commendavi orationibus, interfui collationibus; saepe de Scripturis et salute animarum habui sermonem cum multis, et publicum in capitulis; et privatum in cameris.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 84.

1336 Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass Bernhard zu Beginn seiner Apologie nicht nur reichlich Lob in Richtung der Cluniazenser austeilt, sondern auch massive Kritik gegen die Mönche aus den eigenen Reihen übt und diese für ihren Hochmut schilt. Vgl. insb. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 90. Aus einer späteren Quelle, dem ‚Dialogus duorum monachorum‘, wissen wir sogar, wie diese Technik, die Bernhard hier anwendet, genannt wurde. In dem fiktiven Dialog zwischen einem Zisterzienser und einem Cluniazenser rekurriert nämlich letzterer auf die große Wertschätzung, die der Abt von Clairvaux seinem Orden entgegengebracht habe, nur um sogleich von seinem Gesprächspartner darüber belehrt zu werden, dass dieser Eindruck pure Rhetorik gewesen sei. Als der Cluniazenser daraufhin den Namen jenes sprachlichen Kniffs erfahren will, wird ihm mitgeteilt, dass jene Taktik von den Rhetoren *insinuatio* genannt werde und besonders vor Gericht Verwendung finde. Vgl. *Dialogus duorum monachorum*. Ed. *Huygens*, 382.

1337 ‚Cur ergo‘, inquis, ‚Ordinem illum non tenes, si sic laudas?‘ Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 87. Die im Mittellatein unübliche Großschreibung des *ordo*-Begriffs ist ein Eingriff der Herausgeber in den Text, um hier auf die institutionelle Konnotation des Begriffs hinzuweisen und die Übersetzung als „Orden“ nahezulegen. In den Manuskripten ist der Begriff hingegen durchgängig klein geschrieben, wie Ulrich Köpf jüngst angemerkt hat, womit die Herausgeber die Bedeutungsbreite von vornherein eingeengt hätten, wie Köpf konstatiert. Köpf, Ein-

Es ist die Antwort, die Bernhard auf diese Frage gibt, die erkennen lässt, wo er in der Kontroverse zwischen Cluny und Cîteaux tatsächlich steht.¹³³⁸ Zwar antwortet Bernhard zunächst mit dem reichlich fatalistischen Argument, dass jeder gemäß des Pauluswortes in jener Position verharren solle, in die er (von Gott) berufen worden sei (1 Kor 7,20); doch als er daraufhin sein rhetorisches Gegenüber nachhaken lässt, warum er sich dann nicht von Beginn an für jene Lebensform (*ordo ille*), also die cluniazensische, entschieden habe, wird er deutlicher, wobei er erneut aus dem Korintherbrief zitiert: Er habe sich deswegen für seinen Orden entschieden, weil gemäß dem Pauluswort zwar alles erlaubt, aber nicht alles (gleich) nützlich sei (1 Kor 10,23).¹³³⁹ Was dies zu bedeuten habe, erklärt Bernhard seinem Leser umgehend. Damit will der Abt keineswegs in Abrede stellen, dass die cluniazensische Lebensform (*ordo*) heilig und gerecht sei, wie er ausdrücklich schreibt, allerdings sei er in der Vergangenheit¹³⁴⁰ – also wohl in der Zeit vor seiner Profess – fleischlich gesinnt und sündhaft gewesen und habe eine dermaßen große Krankheit an seiner Seele verspürt, dass eine stärkere Medizin notwendig gewesen sei, um sie zu kurieren.¹³⁴¹ Mit anderen Worten: Die cluniazensische Lebensform sei zwar heilig und gerecht, allerdings sei die eigene eben heiliger und gerechter – so muss man den Abt von Clairvaux hier wohl verstehen.¹³⁴²

Nur so lässt sich auch das Schlussplädoyer des Abtes verstehen, der hier die (unregelmäßige) Steigerung des Adjektivs *bonus* benutzt, um das Verhältnis der beiden Klosterverbände zu bestimmen. Er fordert nämlich, dass die Guten aufhören sollten,

leitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 47 Anm. 305. Es ließe sich im Anschluss an Köpf also argumentieren, dass der Abt von Clairvaux den Begriff hier gar nicht im Sinne von „Orden“ gebraucht, sondern hingegen die cluniazensische Lebensform meint.

1338 Dass Bernhard auch die Position der Gegenseite im Konflikt sehr genau kannte, wurde bereits erwähnt. Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 1305.

1339 *Audi: propter hoc quod Apostolus ait: UNUSQUISQUE IN EA VOCATIONE, IN QUA VOCATUS EST, PERMANEAT. Quod si quaeris, cur et a principio non elegerim, si talem sciebam, respondeo: propter id quod rursus ait Apostolus: OMNIA LICENT, SED NON OMNIA EXPEDIUNT.* Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 87 (Hervorhebung im Original).

1340 Bernhard verwendet an dieser Stelle bemerkenswerterweise nicht das Perfekt, sondern das Imperfekt (*eram, sentiebam*), dennoch darf, ja muss man den Abt wohl so verstehen, dass er hier auf eine (abgeschlossene) Zeit in seiner Vergangenheit verweist, nämlich die Zeit vor seiner Profess.

1341 *Non quod scilicet Ordo sanctus et iustus non sit; sed quia ego carnalis eram, venundatus sub peccato, et talem animae meae languorem sentiebam, cui fortior esset potio necessaria.* Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 87.

1342 Dass der Abt von Clairvaux seinen eigenen Orden als höherwertig als die Cluniazenser auffasste, wurde auch von dem Autor des Dialogus unmissverständlich konstatiert. Vgl. Dialogus duorum monachorum. Ed. Huygens, 404 f. Die Frage, welche der beiden Lebensformen heiliger sei, richtiger: dem Heil mehr nütze, hat der Abt von Clairvaux auch in einem anderen Brief thematisiert, wobei er jedoch deutlich härtere und unversöhnliche Töne anschlägt, wenn er seinen Adressaten, Robert von Châtillon, rhetorisch fragt, ob das Heil eher bei gepflegten Gewändern und üppiger Nahrung als bei einfacher Lebensweise und bescheidener Kleidung zu finden sei. Siehe den Text oben in Anm. 1315.

mit Missgunst auf die Besseren zu blicken – also wohl die Cluniazenser auf die Zisterzienser –, so wie die Besseren aufhören müssten, die Guten geringzuschätzen: „(...) wenn einer, der endlich gelernt hat, gut zu sein, auf die Besseren nicht mit Missgunst blickt, und der, der besser zu handeln glaubt, das Gute des anderen nicht geringschätzt; wenn diejenigen, die strenger leben können, jene weder abweisen noch scheelsüchtig betrachten, die es nicht können, und andererseits diejenigen, die es nicht können, die Starken so bewundern, dass sie sie nicht ohne Überlegung nachahmen. Wie es nämlich diesen, die vielleicht ein höheres Gelübde abgelegt haben, nicht erlaubt ist, zu einem niederen herabzusteigen, ohne abtrünnig zu werden, so ist es nicht für alle förderlich, von geringeren Gütern zu größeren überzugehen, um nicht jäh abzustürzen.“¹³⁴³

Auf diesen Punkt, mit dem der Abt von Clairvaux seine Apologie beschließt, ist er bereits an früherer Stelle zu sprechen gekommen. Denn um seine große Hochachtung für die Cluniazenser zu demonstrieren, verweist der Abt von Clairvaux auf den Umstand, dass von ihm stets alle übertrittswilligen Cluniazenser von den Pforten seines Klosters abgewiesen worden seien: „Habe ich jemals versucht, auch nur einen einzigen heimlich oder offen von jenem Orden abzuraten oder ihn zum Übertritt in unseren Orden zu überreden? Habe ich nicht eher vielen abgeraten, die kommen wollten, und zurückgewiesen, die kamen und an die Tür klopfen? Habe ich nicht Bruder Nikolaus in das Kloster Saint-Nicolas und ebenso – Ihr könnt es bezeugen – zwei von den Eurigen zu Euch zurückgeschickt? Auch als zwei Äbte desselben Ordens, deren Namen ich nicht nennen will – Ihr selbst kennt sie sehr gut und wisst um nichts weniger, mit welcher inniger Freundschaft sie sich mir verbunden fühlen –, danach verlangten, in eine andere Lebensform überzutreten, was auch Euch nicht verborgen blieb, und schon unmittelbar vor der Entscheidung standen, ist ihnen da nicht unser warnender Rat entgegengetreten und hat bewirkt, dass sie ihren Posten nicht verließen?“¹³⁴⁴

1343 (...); *si qui accepit iam esse bonus, non invidet melioribus, et qui sibi videtur agere melius, bonum non spernat alterius; si qui districtius vivere possunt, eos qui non possunt nec aspernentur, nec aemulentur, et qui non possunt, eos qui possunt sic mirentur, ut temere non imitentur. Sicut enim non licet his, qui maius aliquid forte voverunt, ad id quod minus est descendere, ne apostatentur, sic non omnibus expedit de bonis minoribus ad maiora transire, ne praecipitentur.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 107. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2, 199.

1344 *Quem umquam vel clam, vel palam, aut ab illo Ordine dissuadere, aut ad nostrum ut veniret persuadere tentavi? Annon potius multos cupientes venire repressi, venientes et pulsantes repuli? Annon fratrem Nicolaum ad Sanctum Nicolaum, et vobis duos de vestris, vobis teste, remisi? Sed et duobus quibusdam eiusdem Ordinis abbatibus, quorum ne nomina prodam, – ipse eos optime nostis, et nihilominus quam amica mihi familiaritate iungantur, scitis –, numquid non tamen ad alium Ordinem, quod et vos non latuit, migrare desiderantibus, iam iamque deliberantibus, nostrum eis dissuasorium consilium obviavit, ac ne suas desererent cathedras effecit?* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 84. Die Übersetzung lehnt sich an eine Überlegung von Ulrich Köpf an,

Genau besehen erweist sich dieses apologetische Argument als verdeckte Spitze in Richtung der schwarzen Mönche. Denn allein der Umstand, dass Bernhard hier durchblicken lässt, dass es nicht nur viele Mönche, sondern sogar zwei Äbte¹³⁴⁵ aus dem besagten *ordo* gebe – deren Namen Bernhard hier zwar verschweigt, aber als allgemein bekannt voraussetzt –,¹³⁴⁶ die Bernhard allesamt am Übertritt gehindert haben will, ist heikel. Heikel insofern, als hierdurch ein Attraktivitätsgefälle unterstellt wird, ein brain-drain, richtiger: prayer-drain zwischen Cluniazensern und Zisterziensern und zwar auf Kosten ersterer zugunsten letzterer.¹³⁴⁷ Zugleich wird beim impliziten Leser – wobei es sich mitnichten nur um Abt Wilhelm von Saint-Thierry handelt, sondern der Brief war wohl für ein breiteres lesekundiges Publikum bestimmt –¹³⁴⁸ hierdurch die Frage evoziert, was die vielen Mönche und die beiden Äbte zum Übertritt motiviert haben mag.

Die Antwort bleibt der Abt von Clairvaux seinem Leser nicht lange schuldig. Im zweiten Teil¹³⁴⁹ seiner Apologie geht Bernhard von der Verteidigung zum Gegenangriff über, also von der Apologie zur Polemik, und setzt seinen Leser über die Unzulänglichkeiten und Verfehlungen ins Bild, die er bei den Cluniazensern beobachtet haben

der an nämlicher Passage gezeigt hat, dass *ordo* bei Bernhard sowohl im Sinne von „Orden“ als auch im Sinne von „Lebensform“ begegnet: „Auch wenn er [sc. Bernhard von Clairvaux] von zwei Äbten des *ordo* spricht, deren Namen er nicht preisgeben möchte, (...) denkt man zuerst an einen ‚Orden‘. Aber auch in diesen Formulierungen klingt immer noch die Bedeutung ‚Lebensform‘ an, besonders wenn Bernhard sagt, die beiden ungenannten Äbte wollten *ad alium ordinem* (...) *migrare*.“ Köpf, Einleitung. Mönchtum als Lebensform (2021), 47.

1345 Es wurde bereits darüber spekuliert, ob es sich bei einem dieser beiden Äbte nicht um den Adressaten von Bernhards Apologie selbst handeln könnte, also Abt Wilhelm von Saint-Thierry. Vgl. dazu die von Gerhard Winkler besorgten Anmerkungen zur Apologie in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 202 Anm. 6.

1346 Auch dies ist freilich ein rhetorisches Stilmittel, auf welches der Abt von Clairvaux gerne zurückgriff, um seiner Position Nachdruck zu verleihen und beim Leser Neugierde zu wecken.

1347 Dass es allerdings durchaus auch den gegenteiligen Fall gab, dass also Zisterzienser zu den Cluniazensern überliefen, wissen wir ebenfalls aus einem von Bernhards Briefen, nämlich seinem Schreiben an Robert von Châtillon, der nach Cluny übergetreten war, wie wir bereits sahen. In diesem Brief hat sich der Abt übrigens anders zu der Frage geäußert, ob man den Übertritt von einem gemäßigten zu einem strengeren Orden erlauben solle, was Bernhard entschieden bejaht, wohingegen er gegenläufiges Verhalten ebenso entschieden zurückweist und dem Delikt der Apostasie gleichstellt: *Et vere quis alius non magis discuteret reatum et incuteret metum, non opponeret votum et proponeret iudicium, non argueret inoboedientiae, non indignaretur apostasiae, quod de tunicis ad pelliceas, de oleribus ad delicias, quod denique ad divitias de paupertate transieris?* Bernhard von Clairvaux, Epistolarum. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 3, Nr. 1.

1348 Vgl. Köpf, Apologie (1992), 138.

1349 In der Forschung wurde intensiv darüber debattiert, ob die Apologie nicht eine Kompilation aus ursprünglich zwei separaten Texten sei. Vgl. zur Diskussion die Ausführungen bei Köpf, Apologie (1992), 203 Anm. 12; 138–142; Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 83.

will.¹³⁵⁰ Obgleich der Abt von Clairvaux die Cluniazenser in diesem Teil seiner Apologie auffallend selten beim Namen nennt, so ist die Stoßrichtung seiner Grundsatzkritik doch nicht zu übersehen – und wurde auch von den Zeitgenossen nicht verkannt. Dies wird bereits durch die Überlieferungstradition evident, die jenen Teil von Bernhards Apologie unter folgende Überschrift stellte: „Hier beginnt die Abhandlung gegen das Überflüssige bei den Cluniazensern.“¹³⁵¹

Diese Kehrtwende ist durchaus überraschend, weil der Leser in den vorherigen Kapiteln gelesen hat, warum Angehörige eines *ordo* nicht über die Mitglieder eines anderen urteilen dürften, was Bernhard als Hochmut und Mangel an Liebe wertet, was schlimmer als jede Missachtung der Kleider- oder Essensvorschriften der Benediktusregel sei.¹³⁵² Aber dieses Caveat hindert Bernhard selbst nicht daran, deutliche Worte für die Verwerfungen einiger Cluniazenser zu finden.

Dass er sich damit angreifbar machte, ja mehr noch in einen Widerspruch verstrickte, war dem Abt von Clairvaux nur allzu bewusst, wie er Wilhelm von Saint-Thierry in einem separaten Brief selbst mitteilte, der interessante Einblicke in die Entstehungszusammenhänge der Apologie bietet.¹³⁵³ Doch Bernhard wäre nicht einer

1350 Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 95–108. Eigentlich wird dieser Wechsel von der Apologie zur Polemik bereits im letzten Teil des vorigen Kapitels eingeleitet, wo Bernhard konstatiert, dass das Schreiben nun eigentlich zu Ende sein müsste, damit es noch als Brief durchgehen könne, er allerdings nun noch etwas schreiben müsse, um nicht als Anwalt der Verfehlungen der Cluniazenser zu gelten. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 94. Dieses Element der Apologie ist typisch für diese Textgattung, wie Ulrich Köpf zu Recht eingewandt hat: „Trotz gewisser Umständlichkeiten in der Darstellungsweise ist die Apologie gedanklich in sich geschlossen und durchaus einheitlich. Ihr von Bernhard selbst verwendeter Titel steht nicht in Widerspruch zu ihrem Inhalt; denn bereits die Apologien der Alten Kirche enthalten neben der Zurückweisung von Vorwürfen eine Kritik am Gegner – Verteidigung durch den Gegenangriff!“ *Köpf*, *Apologie* (1992), 139.

1351 *HIC INCIPIT CONTRA CLUNIACENSIMUM SUPERFLUITATES*. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 95.

1352 Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 90–94. Bernhard lässt am Ende seines Briefes durchblicken, dass ihm durchaus bewusst ist, dass sein Brief anecken könne, weil er darin die Laster geißle und somit die Lasterhaften beleidigt habe, wie er schreibt: *Et utinam haec scripserim sine scandalo! Enimvero vitia carpens, scio me offendere vitiosos*. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 107.

1353 In diesem Brief gibt Bernhard seinem Freund gegenüber zu erkennen, wie er das von diesem erbetene Werk, die Apologie also, zu konturieren gedenke, und kommt dabei auch auf den heiklen Übergang von der Apologie zur Polemik zu sprechen. Denn der Abt von Clairvaux ist sich im Klaren darüber, dass er sich damit letztlich in einen Widerspruch verfange, wenn er die cluniazensische Lebensform erst lobe und anschließend kritisiere: *intellexi quidem te velle ut illis, qui de nobis tamquam detractoribus Cluniacensis Ordinis conqueruntur, satisfaciam, quatenus videlicet sciatur non esse verum, quod male hucusque de nobis putarunt vel putari voluerunt. At si post hanc satisfactionem rursus victus eorum ac vestitus superfluitatem, et cetera quae subiungis, quemadmodum iniungis, carpe-*

der begnadetsten Rhetoren seiner Zeit, wenn er nicht selbst aus dieser Aporie einen Ausweg wüsste.¹³⁵⁴ Bernhard stellt nämlich gleich zu Beginn seiner Kritik¹³⁵⁵ klar, dass seine Kritik nicht dem *ordo*¹³⁵⁶ selbst gelte, sondern lediglich den schlechten Menschen in ihm. Sodann betont der Abt, dass er mit seiner Kritik keineswegs allein stehe, sondern er darum wisse, dass die von ihm nun anzusprechenden Dinge auch seinem Adressaten – wohlgemerkt ein Cluniazenser – aufstoßen würden ebenso wie allen anderen Gutgesinnten. Ja mehr noch: Bernhard ist sich gar sicher, den Cluniazensern mit seiner Kritik letztlich einen Gefallen zu tun, da er Dinge anprangere, von denen er wisse, dass sie von allen gehasst würden, die den *ordo* lieben. Oder mit den Worten des rhetorischen Genies: „Nun müsste der Brief beendet werden, damit er noch ein Brief bleibt. Ich habe ja, soweit ich es konnte, unsere Mitbrüder, über die Ihr, Vater, Euch beklagt habt, dass sie Eure Lebensform (*ordo vester*) herabsetzten, mit meiner Feder genug gerügt. Auch mich habe ich, wie ich musste, von einem falschen Verdacht dieser Art entlastet. Weil ich aber den Anschein erwecke, einige von euren Mitbrüdern in Bereichen, in denen es sich nicht geziemt, allzu sehr beizupflichten, während ich unsere Brüder durchaus nicht schone, halte ich es für notwendig, noch einiges hinzuzufügen; es sind Dinge, die auch euch missfallen, ich weiß es, und die ohne Zweifel alle Gutgesinnten meiden müssen. Wenn man auch sieht, dass sie innerhalb der Lebensform (*ordo*) geschehen, so sei doch jeder Gedanke fern, dass sie zum Wesen der Lebensform (*ordo*) gehören. Keine Ordnung (*ordo*) duldet etwas Ungeordnetes; was aber ungeordnet ist, ist keine Ordnung (*ordo*). Daher wird man mir glauben müssen, dass meine Überlegungen nicht gegen die Lebensform (*ordo*) gerichtet sind, sondern für die Lebensform (*ordo*) eintreten, wenn ich nicht den Ordnungscharakter (*ordo*) in den Menschen, sondern die Fehler der Menschen tadle. Ich fürchte nicht, dass ich

re voluero, et mihi videbor contradicere, et quomodo sine scandalo facere queam, non video. Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 219, Nr. 84b.

1354 In seinem Brief an Wilhelm, in dem er diesen über sein geplantes Werk unterrichtet, wird dieser rhetorische Schachzug noch etwas in der Schwebe gelassen. Bernhard schreibt lediglich, dass er keine andere Wahl sehe, als die cluniazensische Lebensform zu loben, die Tadler zu tadeln und dennoch die Missstände anzuprangern: *Nisi forte, et Ordinem quidem laudabilem, et Ordinis reprehensores reprehensibiles dicam, et nihilominus tamen ipsius superflua reprehendam.* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 219, Nr. 84b.

1355 Laut Dinzelsbacher wäre *invectio*, also Kritik, daher auch der treffendere Titel für jenen zweiten Teil der Apologie. Vgl. Dinzelsbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 83. Inwieweit durch eine solche Umetikettierung jedoch etwas gewonnen wäre, bleibt indessen fraglich.

1356 Wie Ulrich Köpf zu Recht angemerkt hat, ist das Wort *ordo* ein Schlüsselbegriff der Apologie, der ein sehr breites Bedeutungsspektrum umfasst: „*Ordo*, ein Grundbegriff der Apologie, bezeichnet zunächst allgemein die ‚Ordnung‘, sodann die besondere ‚Lebensform‘, den dadurch geprägten ‚Stand‘ und als eine Organisationsform des Mönchsstandes den ‚Orden‘, der erstmals im Zisterzienserorden verwirklicht ist.“ Köpf, Apologie (1992), 141 (Hervorhebung im Original). Im folgenden Zitat klingen alle diese Bedeutungsnuancen des *ordo*-Begriffs an. Siehe den Text unten in Anm. 1357.

denen, die die Lebensform (*ordo*) lieben, damit unbequem sein werden, ja sie werden es zweifellos als willkommen aufnehmen, wenn wir Dingen nachgehen, die auch sie hassen.“¹³⁵⁷

Adriaan Hendrik Bredero sah in diesen Worten des Abtes von Clairvaux mehr als pure Rhetorik, mehr als den Versuch, seinen Leser ostentativ für seine Kritik zu vereinnahmen. Laut dem niederländischen Historiker sind sie der Versuch des Zisterziensers, sich in einen internen Konflikt der Cluniazenser einzumischen.¹³⁵⁸

Tatsächlich war in dem Jahr, als Bernhard seine Apologie schrieb bzw. diktierte (1125), unter den Cluniazensern ein Machtkampf im vollen Gange, bei dem sich die Anhänger des abgedankten¹³⁵⁹ siebten Abtes von Cluny, Pontius von Melgueil, sowie die Befürworter des amtierenden Großabtes ebenjenes burgundischen Klosters, Pet-

1357 *Iam vero, ut epistola remaneat, epistola finienda erat, quandoquidem et nostros, de quibus, Pater, conquestus estis, quod Ordini vestro detraherent, satis, quantum potui, stilo corripui, et me quoque ab huiusmodi falsa suspitione purgavi, ut debui. Sed quoniam, dum nostris minime parco, nonnullis de vestris nimium, in quibus non decet, videor assentire, pauca quae et vobis displicere cognovi, et omnibus bonis vitanda esse non dubito, necessarium reor subiungere: quae quidem, etsi fieri videntur in Ordine, absit tamen ut sint de Ordine. Nullus quippe ordo quippiam recipit inordinatum; quod vero inordinatum est, ordo non est. Unde non adversum Ordinem, sed pro Ordine disputare putandus ero, si non Ordinem in hominibus, sed hominum vitia reprehendo. Et quidem diligentibus Ordinem in hac re molestum me fore non timeo: quinimmo gratum procul dubio accepturi sunt, si persequimur quod et ipsi oderunt.* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 94. Die unterschiedliche Schreibweise des Wortes *ordo* in dem Zitat ist ein Eingriff der Herausgeber in den Text, wodurch eine bestimmte Lesart der Passage nahegelegt werden soll, die jedoch nicht durch die Manuskripte gedeckt ist, in denen durchgängig die Kleinschreibung des fraglichen Begriffs vorzufinden ist, wie Ulrich Köpf jüngst zu Recht angemerkt hat. Vgl. *Köpf*, *Einleitung. Mönchtum als Lebensform* (2021), 47. Die Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. *Winkler*, Bd. 2 (1992), 173 gibt den *ordo*-Begriff in der fraglichen Passage hingegen stets mit dem deutschen Begriff „Orden“ wieder, was das Bedeutungsspektrum des lateinischen Begriffs nicht richtig erfasst, wie Köpf gezeigt hat: „Im Gebrauch des *ordo*-Begriffs ist zuweilen noch die grundlegende Bedeutung ‚Ordnung‘ faßbar. [...] Er [sc. Bernhard von Clairvaux] betont: ‚Keine Lebensform (*ordo*) akzeptiert etwas Ungeordnetes (*inordinatum*); was aber ungeordnet ist, ist keine Ordnung, d. h. Lebensform (*ordo*).‘ Wenn er fortfährt, man müsse deshalb glauben, seine Argumentation sei nicht *adversus ordinem* gerichtet, sondern *pro ordine*, wenn er nicht den *ordo* in den Menschen, sondern die Laster der Menschen tadelt, so läßt sich im *ordo*-Begriff der grundlegende Ordnungscharakter der monastischen Lebensform fassen, wie sie durch die *Regula Benedicti* begründet ist.“ *Köpf*, *Einleitung. Mönchtum als Lebensform* (2021), 48 (Hervorhebung im Original).

1358 Vgl. *Bredero*, *Christenheit* (1998), 117 f.

1359 Pontius hatte im Jahr 1122 sein Amt als Großabt von Cluny in Rom „zum Erstaunen des Papstes“ niedergelegt, als ihm von Papst Calixt II. ein Brief gezeigt wurde, worin mehrere Mönche seines Klosters Klage gegen ihn erhoben. Vgl. dazu *Wollasch*, *Schisma* (1996), 36. Zitat ebd. Die Abdankung des Pontius gilt daher wohl nicht ganz zu Unrecht, als von Rom „erzwungen“. Vgl. *Bredero*, *Christenheit* (1998), 116.

rus Venerabilis,¹³⁶⁰ unversöhnlich gegenüberstanden. Dieser interne Konflikt, der von mehreren Zeitgenossen als Schisma¹³⁶¹ bezeichnet wurde, endete bekanntlich im Jahr 1126 mit dem Tod des exkommunizierten Pontius in einem Gefängnis in Rom¹³⁶² und dem Sieg der Reformpartei um Petrus Venerabilis.¹³⁶³ Doch dieses dramatische Ende war zu dem Zeitpunkt, als Bernhard seine beiden polemischen Schriften gegen die Cluniazenser schrieb – nämlich Ende des Jahres 1124 seinen offenen Brief an Robert von Châtillon und im Folgejahr seine Apologie –, noch keineswegs absehbar; kurzzeitig gelang es dem abgesetzten Pontius sogar nach Cluny zurückzukehren,¹³⁶⁴ wobei er allem Anschein nach nicht nur von den Laien des Umlandes des burgundischen Klos-

1360 Petrus Venerabilis folgte nicht direkt auf Pontius als Abt von Cluny, sondern nach Pontius' Abdankung wurde dort zunächst der Prior von Marcigny-sur-Loire, Hugo, zum Großabt gewählt, der jedoch bereits fünf Monaten später verstarb, woraufhin man in Cluny am 20. August 1122 Petrus Venerabilis zum achten Abt von Cluny wählte.

1361 Petrus Venerabilis bezeichnet den internen Machtkampf zwischen ihm und dem abgesetzten Pontius selbst als Schisma, wobei er freilich die Schuld allein seinem Kontrahenten zuschreibt, was auch in der Namensgebung jenes Schisma sinnfällig wird, das er als *Pontianum scisma* bezeichnet. Vgl. *The letters of Peter the Venerable*. Ed. Constable, Bd. 1 (1967), 446, Nr. 192. Von einem *scisma monachorum* spricht hingegen Ordericus Vitalis im Hinblick auf die interne Auseinandersetzung unter den Cluniazensern. Vgl. Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 6 (1980), 312. Gaufred von Vigoeis spricht gleichfalls von einem *scisma*. Vgl. *Chronica Gaufredi*. Ed. Labbé, 301. Vgl. dazu Wollasch, *Schisma* (1996), 34 f.

1362 Pontius wurde im stadtrömischen Andreaskloster auf dem Monte Celio auf Befehl des Papstes eingekerkert und verstarb ebendort während der Klosterhaft. Vgl. Bulst, Pontius (1994), 98.

1363 Zu diesen Ereignissen vgl. Tellenbach, Sturz (1963), 13–55; Wollasch, *Schisma* (1996), 31–52; Ders., Cluny (1996), 198–224.

1364 Pontius war nach seiner Abdankung zuerst nach Jerusalem gepilgert, war dann aber in Begleitung von symbolträchtigen zwölf Gefährten nach Italien zurückgekehrt, wo er sich das Kloster St. Croce di Campese zwischen Padua und Vicenza eingerichtet hatte, von wo aus er auch Kontakte nach Cluny unter- bzw. aufrechterhielt. Ja, offenbar muss der Zulauf aus Cluny derart groß gewesen sein, dass Papst Calixt II. im Jahr 1125 veranlasste, dass kein Cluniazenser ohne die Erlaubnis des rechtmäßigen Abtes, also Petrus Venerabilis, *ad Pontium olim abbatem* gehen dürfe, was angesichts der Benediktusregel eigentlich eine Selbstverständlichkeit war. Die Tatsache, dass der Papst dennoch eine solche Verfügung ergehen lassen musste, deutet darauf hin, dass „nicht wenige Mönche der Leitung des rechtmäßig gewählten Abtes Petrus entglitten.“ Wollasch, *Schisma* (1996), 44. Im Jahr 1125 entschloss sich der ehemalige Großabt dann jedoch, nach Cluny zurückzukehren. Laut Petrus Venerabilis passte er dafür dessen eigene Abwesenheit während einer Reise nach Aquitanien ab, wohingegen Gaufred von Vigoeis berichtet, der amtierenden Großabt, also Petrus Venerabilis, sei durch die Nachricht von Pontius' Herannahen in die Flucht geschlagen worden. Vgl. ebd. Während sich diese Dinge nicht mehr genau rekonstruieren lassen, dürfte unstrittig sein, dass Pontius das Wagnis seiner Rückkehr nicht ohne vorherige Planung unternahm. Denn bei seiner weder gewaltfreien oder gar spontanen Rückkehr nach Cluny wurde er sowohl von Mönchen des Konvents wie auch von Laien aus dem Umland des Klosters unterstützt. Vgl. ebd., 45.

ters unterstützt wurde, sondern auch auf breiten Rückhalt im Konvent zählen konnte.¹³⁶⁵

Es ist also durchaus plausibel, dass es diese skandalisierende Situation war, die Bernhard zur Feder greifen ließ.¹³⁶⁶ Dass er damit jedoch für Pontius Partei ergreifen wollte – wie Bredero argumentierte –, ist aus mehreren Gründen haltlos.¹³⁶⁷ Zum einen wäre eine solch öffentliche Parteinahme zugunsten eines von Rom abgesetzten und 1125 der Exkommunikation verfallenen Abtes für den in diplomatischen Streitfällen ansonsten so vorsichtig und machtbewusst agierenden Bernhard höchst ungewöhnlich.¹³⁶⁸ Zum anderen – und dieser Einwand dürfte noch schwerer wiegen – war Pontius mitnichten der Exponent des reformwilligen Lagers in Cluny, für den Bredero ihn hielt,¹³⁶⁹ sondern war vielmehr ein Vertreter des herkömmlichen Benediktinertums.¹³⁷⁰ Eine Einflussnahme des Abtes von Clairvaux für diesen Mann, der nicht für das Neue sondern das Beharrende stand, ist daher mehr als unwahrscheinlich, wie auch Bredero in Folge der massiven Kritik an seinen Ausführungen nicht umhinkam einzugestehen.¹³⁷¹

Wenn Bernhard also tatsächlich Partei im Pontius'schen Schisma¹³⁷² hätte ergreifen wollen, dann hätte er wohl eher für Petrus Venerabilis, den Exponenten der Reform, Stellung bezogen und gegen Pontius agitiert und nicht *vice versa*, wie es Bredero behauptete. Doch auch dieses – bewusst im Irrealis formulierte – Szenario ist höchst unwahrscheinlich. Denn auch Petrus Venerabilis zeigte sich alles andere als dankbar für Bernhards kritische Äußerungen gegenüber den Cluniazensern, sondern sah sich vielmehr zu einer umfänglichen Entgegnung genötigt, der er im Jahr 1126 oder im Jahr darauf in Form eines an Bernhard adressierten Briefs nachkam.¹³⁷³ Darin stellt der

¹³⁶⁵ Vgl. Tellenbach, Sturz (1963), 27.

¹³⁶⁶ Vgl. Bredero, Christenheit (1998), 118.

¹³⁶⁷ Vgl. ebd., 119; Ders., Cluny (1985), 27–73; Ders., Saint Bernard (1992), 317 f.

¹³⁶⁸ Dieser berechnete Einwand wurde von Joachim Wollasch unter Rückgriff auf eine Studie von Sabine Teubner-Schoebel geäußert. Vgl. Wollasch, Schisma (1996), 33 mit Verweis auf Teubner-Schoebel, Bernhard (1993).

¹³⁶⁹ Vgl. Bredero, Christenheit (1998), 119.

¹³⁷⁰ Diese Position wurde maßgeblich durch Piero Zerbi geprägt, der das Pontius'sche Schisma als Machtritten zwischen den Traditionalisten und den reformwilligen Kräften innerhalb Clunys interpretierte, wobei er Pontius von Melgueil als Exponenten ersterer Gruppe identifizierte und Petrus Venerabilis als Vertreter der Reform. Vgl. Zerbi, Intorno allo scisma (1972), 835; 887; Ders., Milano e Cluny (1978), 309–371; Bredero/Leclercq/Zerbi, Pons de Cluny (1974), 143–148.

¹³⁷¹ Zwar gab Bredero seine These nicht auf, musste jedoch als Reaktion auf Piero Zerbis Kritik den hypothetischen Charakter seiner Ausführungen eingestehen. Vgl. Bredero/Leclercq/Zerbi, Pons de Cluny (1974), 143.

¹³⁷² Der Begriff geht auf Petrus Venerabilis zurück, der in einem Brief an Bernhard von Clairvaux vom *Pontianum scisma* spricht. Siehe dazu die Ausführungen oben in Anm. 1361.

¹³⁷³ Vgl. The letters of Peter the Venerable. Ed. Constable, Bd. 1 (1967), 52–101, Nr. 28. Zur Datierung des Briefes vgl. ebd., Bd. 2 (1967), 270–274. Allerdings wird Bernhards Apologie in Petrus Brief mit

Großabt von Cluny seinem Adressaten, der ihm zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt war,¹³⁷⁴ die cluniazensischen Lebensgewohnheiten vor Augen und verteidigt diese Punkt für Punkt.¹³⁷⁵

Es ist also mehr als fraglich, ob Bernhard mit seiner Apologie und seinem offenen Brief an Robert überhaupt für eine der beiden Gruppen im Pontius'schen Schisma Partei ergreifen wollte, sich also zum Anwalt einer der beiden Konfliktparteien aufzuschwingen gedachte – was wohl auch kontraproduktiv und daher unerwünscht gewesen wäre.

Plausibler ist es, dass Bernhard lediglich die Gelegenheit ergriff, die ihm die Situation bot, um seine Kritik gegen das alte Benediktinertum vorzutragen, namentlich Cluny, das infolge des skandalisierenden Schismas besonders angreifbar erschien.¹³⁷⁶ Dabei könnte auch eine persönliche Rechnung mitgespielt haben, die Bernhard begleichen wollte, als er im Schisma die Feder gegen Cluny führte. Denn eine der treibenden Kräfte hinter dem Schisma war ebenjener Großprior von Cluny, dem Bernhard von Clairvaux die Flucht seines Verwandten Robert von Châtillon anlastete, nämlich Bernardus Grossus, von dem bereits die Rede war.¹³⁷⁷ Und Letzterer soll seinerseits auf Befehl des Abtes von Cluny, Pontius von Melgueil, gehandelt haben, als er Robert wie ein reißender Wolf im Scharfspelz verführte, wie Bernhard es darstellt.¹³⁷⁸

Diese beiden Männer, also der Großabt und der Großprior von Cluny, standen sich im Schisma nun als Kontrahenten gegenüber.¹³⁷⁹ Ja, laut Ordericus Vitalis soll

keinem Wort erwähnt, sodass es unwahrscheinlich ist, dass der Brief eine direkte Antwort bzw. Entgegnung auf Bernhards apologetische Schriften war, sondern vielmehr die allgemeine Kritik antizipierte, die von Seiten der weißen Mönche gegen die schwarzen Mönche erhoben wurde und der Bernhard im Jahr 1125 mit seiner Apologie Ausdruck verleihen sollte. Der Brief von Petrus Venerabilis wurde an sämtliche cluniazensischen Priore verschickt, was darauf schließen lässt, dass der Brief vornehmlich auf ein innercluniazensisches Publikum zielte. Vgl. dazu auch *The letters of Peter the Venerable*. Ed. Constable, Bd. 2 (1967), 206; Bredero, Christenheit (1998), 118. Anders als viele Forscherinnen und Forscher hat Conrad Rudolph Petrus' Brief (Ep. 28) vor Bernhards Apologie datiert, was sich in der Forschung allerdings nicht durchsetzen konnte. Vgl. Rudolph, *Things* (1990), 209–211.

1374 Vgl. *The letters of Peter the Venerable*. Ed. Constable, Bd. 2 (1967), 206. Knowles, *Cistercians* (1963), 59.

1375 Dass die anvisierte Leserschaft und der Adressat des Briefes nicht identisch sind, wurde bereits erwähnt. Siehe die Ausführungen oben in Anm. 1373.

1376 Dass das Pontius'sche Schisma einen Skandal in der Welt hervorrief, also ein schlechtes Licht auf Cluny warf, bezeugt Petrus Venerabilis selbst in seinen retrospektiven *Miracula*, wo der Großabt von einem *scandalum Cluniacense* spricht. Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. Bouthillier, 121. Vgl. dazu Wollasch, *Schisma* (1996), 35.

1377 Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1302.

1378 Siehe ebd.

1379 Dieser Aspekt bleibt bei Bredero gänzlich unberücksichtigt. Vgl. Bredero, *Christenheit* (1998), 109–123. Joachim Wollasch präsentiert hingegen einen plausiblen Erklärungsansatz für Bernardus' Grossus Agitation im Schisma gegen Pontius: Letzterer habe den Großprior nämlich erst zum Abt von

Bernardus Grossus die eigentliche treibende Kraft hinter der Partei gewesen sein, die sich gegen Pontius stellte.¹³⁸⁰ Und diese Konfliktkonstellation dürfte dem bestens informierten Abt von Clairvaux wohl ebenfalls bekannt gewesen sein. Eine Parteinahme Bernhards für eine der beiden Konfliktlager dürfte damit noch unwahrscheinlicher werden, als es die Ausführungen weiter oben bereits nahelegen.¹³⁸¹ Ganz im Gegenteil, dürfte Bernhard im Schisma die Chance gesehen haben, eine alte Rechnung zu begleichen, die seit der Flucht seines Vetters im Jahr 1117 offen war und nun acht Jahre später beglichen werden konnte, als sich die *Cluniacensis ecclesia* in einen Skandal verstrickte, eine Situation, die Petrus Venerabilis in der Rückschau mit einem schrecklichen Unwetter oder einem Bürgerkrieg gleichsetzte.¹³⁸² Kurzum, Bernhards Handeln war revanchistisch motiviert.

Viel wurde bereits über die nicht ohne Humor vorgetragene Kritik des Abtes geschrieben,¹³⁸³ welche die weiteren Seiten seines Briefs ausfüllt, so dass es hier genügt, auf jene Punkte zu sprechen zu kommen, welche die Kommunikation mit Gott im engeren Sinne betreffen. Denn Bernhard rügt nicht nur den Überfluss¹³⁸⁴ in Tracht¹³⁸⁵ und Speise¹³⁸⁶ der Cluniazenser, das Protzen mit den Pferden¹³⁸⁷ und das Ausnutzen von Schlupflöchern in der Regel,¹³⁸⁸ sondern auch etwas, das die Kommunikation mit

S. Martial de Limoges gemacht, wohl um den unliebsamen Großprior weg zu befördern, dann jedoch nicht weiter unterstützt bzw. fallen gelassen, als Bernardus Grossus bereits nach einem Jahr sein neues Amt aufgrund des großen Widerstandes in Limoges niederlegen musste und nach Cluny als Großprior zurückkehrte. Diese Situation könnte tatsächlich der Grund für Bernardus' Groll gegen Pontius von Cluny gewesen sein. Vgl. Wollasch, Schisma (1996), 39 mit Verweis auf Tellenbach, Sturz (1963), 28.

1380 Ordericus Vitalis stellt den Großabt Bernardus Grossus als *fomes et incensor seditionis* hin. Vgl. Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica. Ed. Chibnall, Bd. 6 (1980), 312.

1381 Diese Tatsache dürfte auch der Grund sein, weshalb Bredero konstatiert, Bernardus Grossus sei von Petrus Venerabilis als Großprior von Cluny abgesetzt und durch Matthäus von S. Martin-des-Champs ersetzt worden, was aber nicht korrekt ist, wie Joachim Wollasch gezeigt hat. Vgl. Wollasch, Schisma (1996), 33 Anm. 20.

1382 *insurrexit nota illa contra Christi nauculam, hoc est Cluniacensem ecclesiam, horrenda tempestas, et uelut ciuile bellum in republica nostra, ubique terrarum exarsit.* Petrus Venerabilis, De miraculis libri duo. Ed. Bouthillier, 117.

1383 Jean Leclercq hat diesen Teil von Bernhards Apologie aufgrund des durchaus scharfen Humors auch als „scharfe, unterhaltsame Satire“ charakterisiert. Leclercq, Bernhard von Clairvaux (1990), 37.

1384 Der Überfluss wird von Bernhard zunächst im Allgemeinen angeprangert und in der folgenden Abhandlung dann im Detail bzw. Punkt für Punkt kritisiert.

1385 Vgl. Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 101 f.

1386 Vgl. ebd., 97–99.

1387 Vgl. Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 103 f.

1388 Konkret nennt Bernhard den Fall, dass sich junge Mönche unter Vortäuschung einer Krankheit im Krankenflügel ausruhen und sich auf diese Weise eine für Kranke vorgesehene Entlastung von den Fastenvorschriften erswindeln würden. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 99 f.

Gott direkt betrifft. Bernhard stößt nämlich auch die Ausgestaltung und Ausstattung der cluniazensischen Gotteshäuser auf, und zwar nicht nur deswegen, weil er dies für bloße Effekthascherei hält, sondern weil ihm diese Dinge als regelrechtes Hindernis für die Betenden erscheinen. Mit anderen Worten, wird hier eine bestimmte Form der Materialität als Kommunikationshindernis bewertet. Bernhard schreibt wörtlich: „Ich übergehe die grenzenlose Höhe der Bethäuser, ihre übermäßige Länge und unnötige Breite, den kostspieligen Glanz und die bis ins Kleinste ausgearbeiteten Abbildungen. Dies alles zieht den Blick der Betenden auf sich und hindert die Andacht. Mich erinnert es in gewissem Sinn an den alten Ritus der Juden. Aber sei's drum, mag dies zur Ehre Gottes dienen. Das aber frage ich von Mönch zu Mönch, was ein Heide unter Heiden anklagend sagte: Sagt mir, ihr Priester, was soll das Gold im Tempel des Höchsten?“¹³⁸⁹

Dieser auf den ersten Blick so unscheinbare Einwand – der zumal gemessen an dem Gesamtumfang der Apologie nur wenig Platz einnimmt – erweist sich bei näherem Zusehen als einer der schwerwiegendsten Angriffe des Abtes von Clairvaux gegen die Cluniazenser. Denn indem Bernhard die Ausmaße und Ausstattung von Gotteshäusern, die bekanntlich gerade im fraglichen Klosterverband enorme Ausmaße annahm – hier sei nur daran erinnert, dass die dritte Klosterkirche von Cluny bekanntlich für lange Zeit der größte Sakralbau der lateinischen Christenheit war und zu dem Zeitpunkt, als Bernhard seine Apologie schrieb, gerade ihrer Vollendung zuwuchs –, nicht nur als Überfluss, sondern als potentielle Störquelle in der Kommunikation mit Gott ausmacht, spricht er den Cluniazensern eine der Kernkompetenzen des Mönchtums ab: das Beten. Denn wie wir bereits sahen, war die Kommunikation mit Gott die wesentliche, ja konstitutive Funktion jener sozialen Gruppe, die gemäß dem zeitgenössischen Schema der funktionalen Dreiteilung nicht zufälligerweise als Beter bezeichnet wurde, und zugleich zentrale Machtressource dieser sozialen Gruppe.

Bemerkenswerterweise unterscheidet Bernhard hier zwischen dem Mönchtum und dem Weltklerus. Während er die fragliche Praxis des Kirchenbaus und -schmucks durch Letzteren für legitim hält, da die Bischöfe anders als das Mönchtum nicht nur den Weisen, sondern auch den Unklugen verpflichtet seien, und sie darum genötigt seien, so schreibt Bernhard wörtlich, „die Andacht des fleischlich gesinnten Volkes mit augenfälligem Schmuck“ zu stimulieren, müssten sich die Mönche laut Bernhard einer solchen Praxis enthalten, da sie der Welt entsagt hätten und für sie folglich eine ande-

1389 *Omitto oratoriorum immensas altitudines, immoderatas longitudines, supervacuas latitudines, sumptuosas depolitiones, curiosas depictiones, quae dum in se orantium retorquent aspectum, impediunt et affectum, et mihi quodammodo repraesentant antiquum ritum Iudaeorum. Sed esto, fiant haec ad honorem Dei. Illud autem interrogo monachus monachos, quod in gentilibus gentilis arguebat: DICITE, ait ille, PONTIFICES, IN SANCTO QUID FACIT AURUM?* Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. *Leclercq/Rochais*, 104. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 193.

re Art der Andacht angemessen sei, wie Bernhard schreibt: „Freilich, Bischöfe gehen von einer anderen Voraussetzung aus als Mönche: Wir wissen ja, dass jene den Weisen wie den Unklugen verpflichtet sind und dass sie darum die Andacht des fleischlich gesinnten Volkes mit augenfälligem Schmuck wecken, denn mit geistigem können sie es nicht. Wir aber sind schon vom Volk ausgezogen, wir haben für Christus alles Kostbare und Blendende der Welt verlassen, wir haben, um Christus zu gewinnen, alles für Unrat gehalten (Phil 3,8), was schön glänzt, was durch Wohllaut schmeichelt, was lieblich duftet, süß schmeckt und sich angenehm berühren lässt, kurz, alle Ergötlichkeiten des Körpers.“¹³⁹⁰ Für den Weltklerus gelten laut Bernhard also andere Regeln als für das Mönchtum – auch was die Andacht und damit die Kommunikation mit Gott betrifft. Doch das heißt freilich nicht, dass für den Abt beide Formen der Andacht, mithin die fleischliche und die geistige, gleichwertig seien. Vielmehr stellt Bernhard hier eine bemerkenswerte Hierarchie auf, wobei die geistige Andacht eindeutig als höherwertig beurteilt wird als die durch materielle Anreize stimulierte Andacht. Ja, materielle Dinge sind für Bernhard ein regelrechtes Kommunikationshindernis beim Beten.

Bernhard präsentiert seinem Leser im weiteren Verlauf auch einen Erklärungsansatz für die von ihm kritisierte Unart. Laut dem Abt würden die Mönche nämlich deswegen ihre Kirchen wie der Weltklerus mit Gold und anderen Kostbarkeiten ausstaffieren, weil sie auf die Gaben ihrer Gönner aus seien: „Ich frage dich: Wessen Andacht wollen wir mit solchem Schmuck erwecken? Welchen Gewinn, sage ich, suchen wir darin? Die Bewunderung der Toren oder die Gabe der Einfältigen? (...) Das ist die Kunst, durch die Geld ausgesät wird, damit es sich vervielfache. Man gibt es aus, damit es sich vermehre, und die Verschwendung bringt noch mehr Reichtum. Eben durch den Anblick dieser aufwendigen, aber Bewunderung erregender Eitelkeiten werden die Menschen mehr zum Geben als zum Beten gedrängt. So wird Reichtum durch Reichtum abgeschöpft, so zieht Geld Geld an, weil – ich weiß nicht, wie es kommt – dort großzügiger gespendet wird, wo man größeren Reichtum bemerkt. Die Augen weiden sich an den mit Gold bedeckten Reliquien, und schon öffnet sich der Geldbeutel.“¹³⁹¹ Dieses Diktum des redegewandten Abtes verrät eine tiefe Einsicht in die Logi-

1390 *Et quidem alia causa est episcoporum, alia monachorum. Scimus namque quod illi, sapientibus et insipientibus debitores cum sint, carnalis populi devotionem, quia spiritualibus non possunt, corporalibus excitant ornamentis. Nos vero qui iam de populo exivimus, qui mundi quaeque pretiosa ac speciosa pro Christo reliquimus, qui omnia pulchre lucentia, canore mulcentia, suave olentia, dulce sapientia, tactu placentia, cuncta denique oblectamenta corporea arbitrati sumus ut stercora, ut Christum lucrificamus, (...). Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 104 f. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 193; 195.*

1391 (...) *quorum, quaeso, in his devotionem excitare intendimus? Quem, inquam, ex his fructum requirimus: stultorum admirationem, an simplicium oblationem? (...) Tali quadam arte spargitur aes, ut*

ken des ökonomischen Feldes. Bernhard weiß offenbar darum, dass das Geld der Donatoren gerade dort reichlich fließt, wo sie bereits Reichtum vorfinden, es also Geld bedarf, um Geld einzunehmen. Oder mit den Worten des ökonomischen Feldes: It takes money, to make money.¹³⁹²

Und zugleich betont der Abt erneut in aller Deutlichkeit, dass er diesen Brauch für ein regelrechtes Kommunikationshemmnis ansieht, weil die Menschen durch den Anblick derartiger Kostbarkeiten, die sich in vielen (Kloster)Kirchen fänden, mehr zum Geben als zum Beten animiert würden, so heißt es wörtlich.¹³⁹³ Auch hier wird also der Aspekt der Materialität als Störquelle der Gott-Mensch-Kommunikation identifiziert. Gleiches gilt laut Bernhard übrigens auch für sämtliche figürlich-weltliche Darstellungen im Klosterraum, die er ebenfalls als potentielle Störquelle in der Kommunikation mit Gott ausmacht. Zwar sieht der Abt von Clairvaux durch den Anblick solch wundersamer Dinge wie Zentauren, Halbmenschen sowie anderer „abscheulicher Schönheiten und schöner Scheußlichkeiten“, wie Bernhard sich ausdrückt, nicht vorrangig das Gebet des Menschen gestört – jedenfalls erwähnt er es an dieser Stelle nicht –, sondern spricht in diesem Zusammenhang von der Meditation über das Gesetz Gottes, von der der Klosterinsasse durch den Anblick dieser Dinge abgehalten werde;¹³⁹⁴ da aber durch die Lektüre der Heiligen Schrift gemäß des Theologumenons der Schriftinspiration das Wort Gottes zu den Menschen spricht – was wir bereits sahen und was selbstredend auch Bernhard nicht anders sah –, betrifft auch dieser Kritikpunkt von Bernhards Apologie die Kommunikation mit Gott. Anders als bei seinen übrigen Kritikpunkten, die vor allem an die Adresse Clunys gerichtet sind, übt Bernhard hier aber wohl auch Kritik am eigenen Orden. Denn obgleich der zisterzien-

multiplicetur. Expenditur ut augeatur, et effusio copiam parit. Ipso quippe visu sumptuosarum, sed mirandarum vanitatum, accenduntur homines magis ad offerendum quam ad orandum. Sic opes opibus hauriuntur, sic pecunia pecuniam trahit, quia nescio quo pacto, ubi amplius divitiarum cernitur, ibi offertur libentius. Auro tectis reliquiis signantur oculi, et loculi aperiuntur. Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 105. Übersetzung nach Josef Schwarzbauer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 195.

1392 Freilich dürfte Bernhard wohl eher jenes bekannte Bonmot aus dem Matthäusevangelium (Mt 25,29) vor dem geistigen Auge gestanden haben, als er die zitierten Zeilen schrieb: „Wer hat, dem wird gegeben, damit er reichlich habe.“

1393 Siehe den Text oben in Anm. 1391.

1394 *Ceterum in claustris, coram legentibus fratribus, quid facit illa ridicula monstrositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? Quid feri leones? Quid monstruosi centauri? Quid semihomines? Quid maculosae tigrides? Quid milites pugnantes? Quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praeferat equum, capram trahens retro dimidium; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparet ubique varietas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando.* Bernhard von Clairvaux, Apologia ad Guillelmum abbatem. Ed. Leclercq/Rochais, 106.

sische Kirchenbau von Beginn an auf Schlichtheit setzte¹³⁹⁵ und die von Bernhard hier kritisierten Marmorbilder¹³⁹⁶ wohl weder in Cîteaux noch in Clairvaux zu sehen waren, so lassen sich die von Bernhard so sehr verabscheuten Fabelwesen sowie die Jagd- und Kampfdarstellungen, vor denen er in seiner Apologie warnt, doch in den Codices finden, die unter Stephan Harding entstanden, der dem Mutterkloster der Zisterzienser seit dem Jahr 1108 als Abt vorstand und unter dem Bernhard seinerzeit seine Profess (1114) abgelegt hatte.¹³⁹⁷ Es überrascht daher nicht, dass sich unter Bernhards Einfluss auch die zisterziensische Buchmalerei grundlegend wandelte, nämlich weg von den figürlichen-weltlichen Darstellungen hin zu einer starken Fokussierung auf den Text. Oder mit den Worten von Peter Dinzelbacher: „(...) zurückhaltende pflanzliche Ornamentik tritt an die Stelle der figuralen Dekoration. Nichts lenkt mehr ab von den heiligen Worten.“¹³⁹⁸ Auch hier macht der Abt von Clairvaux, von dem man sich später erzählte, er habe nicht gewusst, wie viele Fenster es im Kirchenraum von Cîteaux gebe,¹³⁹⁹ mithin Materialität als Störquelle für die Kommunikation mit Gott aus. Diesem Aspekt gilt es an späterer Stelle weiter auf den Grund zu gehen.

Zunächst gilt es jedoch noch auf zwei Reaktionen auf Bernhards Kritik am altbenediktinischen Mönchtum einzugehen, die unmittelbare Reaktionen auf Bernhards Apologie sind und beide den Cluniazensern zugeordnet werden können, also Anschlusskommunikation im engeren Sinne sind.¹⁴⁰⁰ Zwar unterscheiden sich die beiden Texte hinsichtlich der Stilistik durchaus erheblich – der erstere Text neigt zu apologetischen Angriffen, wohingegen der zweite Text weniger polemische Töne anschlägt, sondern den Inhalt stärker in den Fokus rückt,¹⁴⁰¹ beiden Texten ist jedoch gemein,

¹³⁹⁵ Vgl. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 22.

¹³⁹⁶ Dass Bernhard hier eher plastische Figuren aus Stein, genauer: Marmor denn Buchilluminationen im Sinn hat, wird deutlich, wenn er schreibt, dass die so große und wundersame Vielfalt verschiedenartiger Gestalten den Menschen eher dazu animieren würde, im Marmor als in den Codices zu lesen: *Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparet ubique varietas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus*, (...). Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 106.

¹³⁹⁷ Zur Persistenz der benediktinischen Tradition der Buchmalerei englischer Stilrichtung in Cîteaux unter Abt Stephan Harding vgl. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 22 f.

¹³⁹⁸ Ebd.

¹³⁹⁹ Diese kaum zu verifizierende Information stammt von Wilhelm von Saint-Thierry, der in der ‚Vita prima‘ schreibt: *Multo tempore frequentauerat intrans et exiens domum ecclesiae, cum in eius capite unam tantum fenestram esse arbitraretur*. Wilhelm von Saint-Thierry, *Vita Prima Sancti Bernardi Claraevallis Abbatis*. Ed. Verdeyen, 48.

¹⁴⁰⁰ Der erste Text wurde von André Wilmart unter dem Titel „Une riposte de l’ancien monachisme au manifeste de saint Bernard“ in der *Revue bénédictine* 46 (1934), 296–344 veröffentlicht. Ebenda findet sich im 72. Jahrgang (1957) auf den Seiten 77 bis 94 auch der zweite Text, der von Jean Leclercq unter den Titel „Nouvelle réponse de l’ancien monachisme aux critiques des cisterciens“ gestellt wurde.

¹⁴⁰¹ Vgl. dazu Döbler, Bernhard von Clairvaux (2007), 43.

dass sie in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu Bernhards Apologie verfasst wurden und ihre Autoren anonym geblieben sind – was freilich bei dieser Textgattung nicht ungewöhnlich ist.¹⁴⁰² Dies zeigt einmal mehr, dass Bernhards Apologie sehr schnell nach ihrer Abfassung eine rasante Verbreitung fand und von Seiten der Cluniazenser offenbar als Provokation aufgefasst wurde, die nach einer Antwort verlangte.¹⁴⁰³

Interessant ist nun, wie beide Texte das traditionelle benediktinische Mönchtum gegen die zisterziensische Herausforderung verteidigen. Hervorzuheben deswegen, weil beide Texte das Beten in den Mittelpunkt ihrer Verteidigung stellen, also die Kommunikation mit Gott.

Der erste Text, der nicht weniger polemische Töne anschlägt als Bernhard selbst und auch nicht mit Invektiven in Richtung des berühmten Zisterzienserabtes geizt,¹⁴⁰⁴ rügt die Reduktion, welche die Zisterzienser am Stundengebet vornahmen, um mehr Zeit auf die Handarbeit aufwenden zu können, als grundverkehrten Ansatz, der eher ent- als belaste. Denn für den cluniazensischen Anonymus, der wohl wie sein Gegenüber die Position eines Abtes bekleidete,¹⁴⁰⁵ stellt die schwere körperliche Arbeit der

1402 Der Autor des ersten Textes ist bereits mit Hugo von Amiens, dem Abt von Reading, identifiziert worden. Vgl. *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*. Ed. Wilmart, 307; Talbot, *Date and Author* (1956), 72–80. Dieser Argumentation folgt auch Dinzeltacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 87. Sehr unterschiedlich fallen hingegen die Bewertungen der Historiker hinsichtlich des stilistischen Könnens des Autors der Riposte aus. Für Talbot ist dieser auch in kultureller Hinsicht ein dem Abt von Clairvaux würdiger Antagonist, wohingegen Peter Dinzeltacher Gegenteiliges konstatiert. Vgl. Talbot, *Date and Author* (1956), 76: „He can twist his words to suit every mood, to enforce an argument, to make fun of his opponent, to paint a vivid scene: in short, he matches the weapons of the abbot of Clairvaux at every turn and shows himself to be a worthy and redoubtable antagonist.“ Dinzeltacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 88: „Zweifelloos überschreitet der Benediktiner noch Bernhards Angriffslust, ohne sein intellektuelles oder schriftstellerisches Niveau zu erreichen, wenn er sich auch oft in gehobener Diktion versucht und zahlreiche Zitate aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern und antiken Klassikern einfließt.“

1403 Dass die von Bernhard kritisierten Cluniazenser Bernhards Apologie als Kampfansage verstanden, betont auch Dinzeltacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 87.

1404 Hier kann nur eine Blütenlese der zahlreichen, sarkastischen Invektiven präsentiert werden, die der Text aufbietet. So wird der Abt von Clairvaux an einer Stelle als ein Männlein (*unus homunculus*) bezeichnet und an anderer Stelle konstatiert, dass er von Heiligkeit aufgeblasen sei (*sanctitate tumens*). Vgl. *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*. Ed. Wilmart, 313; 310. Talbot hat wohl zu Recht angemerkt, dass unser Anonymus auf diese Weise versuchte, den Abt von Clairvaux mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, nämlich Sarkasmus durch Sarkasmus. Vgl. Talbot, *Date and Author* (1956), 79. Dies hindert unseren Anonymus jedoch selbst keineswegs daran, Bernhard just seinen Sarkasmus und die stilistische Verkläusulierung seines Schriftstücks vorzuwerfen: *Et quidem, quamquam in ipsius epistole capite nonnulla acriter reprehendenda edidisset, licet uerbis obscuris et rethorico colore fuctatis, (...) Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*. Ed. Wilmart, 311.

1405 Vgl. Talbot, *Date and Author* (1956), 77.

Zisterzienser keineswegs eine schwere Askeseleistung dar,¹⁴⁰⁶ sondern er präsentiert sie seinem Leser – nicht ohne Ironie – als erholsamen Ausflug ins Grüne, wobei sich die Zisterzienser an sämtlichen Freuden der Natur ergötzen würden: „Ihr aber, die Ihr vom Himmel gefallen seid, Ihr zweiten Catos, habt eine andere Ordnung (*ordo*), eine andere Frömmigkeit (*religio*): Schon wenn der Tag graut, bemüht Ihr Euch um Arbeit, bewaffnet mit Spaten, Hacke und anderen Bauernwaffen, und verteilt Euch zur Arbeit bald auf die von verschiedenen Blumen hübsch bunten Wiesen, bald auf die grünen und mit schönem Gehölz bewachsenen Wälder. Hier erfreuen lieblich blühende Pflanzen den Blick, dort hält das Konzert der Vögel, das eine reizende Harmonie erzeugt, das Ohr in Bann. Der Gewässer silberner Strom schärft den Blick, und unverdorrene Luft tief einzuatmen, erfreut das Innere.“¹⁴⁰⁷

Doch der Anonymus belässt es nicht bei dieser sarkastischen Kritik, wofür er das antike Bild des *locus amoenus* beschwört, um die strenge körperliche Arbeit der Zisterzienser der Lächerlichkeit preiszugeben,¹⁴⁰⁸ sondern die eigentliche Stoßrichtung seiner Kritik zielt darauf ab, seinen Leser davon zu überzeugen, dass die besagte bäuerische Arbeit letztlich kontraproduktiv für die zönotische Lebensform sei, da sie von der eigentlichen Aufgabe des Mönchs, freilich dem Psalmengesang, ablenke, wie der Cluniazenser nicht ohne Spott schreibt: „Der Schlaf kann auch sorglos bis in die tiefste Nacht hinein verlängert werden, weil nur die ganz wenigen Psalmen, die die Regel vorschreibt, und sonst weiter nichts zur Matutin zu ruminieren ist. Psalmen für die Verbrüdereten, Vigilien für die Toten, schließlich die glorreichen Lieder, die die Kirche billigt, werden keineswegs gesungen, sondern Ihr verschlafft nahezu die ganze Nacht, weil nur einfache und wenige Psalmen abgehandelt wurden.“¹⁴⁰⁹

1406 Tatsächlich war im Untersuchungszeitraum jedwede körperliche Arbeit für einen Adligen bereits deswegen eine Askeseleistung, da sie als ungebührlich betrachtet wurde. Vgl. dazu *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 25.

1407 *Set uos qui de celo cecidistis, secundi Catones, alium ordinem, aliam habetis religionem. Die iam dilucescente, besca, ligone ceterisque telis agrariis armati, opus expetitis, et nunc quidem per prata, diuersis flosculis uenuste colorata, nunc per uirentes pulcrisque arbusculis consitas siluas, operando diffundimi. Hic uiridium amenitas herbarum uisum oblectat, illic auium concentus, delectabilem efficiens armoniam, auditum retentat. Argenteus aquarum liquor lumen exacuit, salubris incorrupti aeris haustus intima letificat.* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. *Wilmart*, 335. Dass die Zisterzienser einer *nouella religio* fröhen würden, genauer: sich mit einer eben solchen brüsten würden, stellt der Anonymus gleich zu Beginn des Textes klar. Ebd., 309. Und später spricht der Anonymus von einer *novicia religio*, die die Zisterzienser auf Bernhards Weisung angenommen hätten, womit sie die Schwachen entmutigen würden. Vgl. ebd., 314.

1408 Vgl. *Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (2012), 24.

1409 *In noctem quoque profundiorē secure poterit protendi dormicio, quia pauculi tantum psalmi, quos regula precipit, nec amplius aliquid est ruminandum in matutinis. Psalmi pro familiaribus, uigilie pro defunctis, gloriose denique quas ecclesia recipit cantilene minime decantantur; sed, puris perrarisque psalmis decursis, totam ferme noctem dormitando consumitis.* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. *Wilmart*, 335.

An anderer Stelle schneidet der Anonymus die Kritik, die hier noch allgemein in Richtung der Zisterzienser adressiert ist, auf den Abt von Clairvaux zu, wobei er sehr persönlich wird. Er stellt Bernhard als einen Mann hin, der sich selbst für ach so fromm halte, tatsächlich aber die Psalmen vernachlässige, die Gebete verachte, die Lesung verschmähe und sich mit ungebührlicher Schärfe und Respektlosigkeit abmühe, ein Lied des Tadels anzustimmen.¹⁴¹⁰ Deswegen will der Anonymus auch nicht die Kritik des berühmten Zisterzienserabtes hinsichtlich der Erleichterungen gelten lassen, die man in Cluny an den Essensvorschriften der Regel vorgenommen hatte, da diese einem höheren Zweck dienen würde, wie der Cluniazenser resümiert: „Den Mönchen wird aber ungerechterweise eine so gefräßige Begierde zu essen oder zu trinken zugeschrieben, weil ja, wenn sie sieben Mal am Tag das Lob anstimmen, wenn sie die Zeit regelkonform eingeteilt haben, wenn sie sich den Lesungen widmen, wenn sie unter Anstrengungen schwitzen, wenn sie Psalmen ruminieren, kein Zeitraum bleibt, in dem sie sich einfach so Überflüssigem zuwenden.“¹⁴¹¹ Mit anderen Worten dienen sämtliche Modifikationen, die man von Seiten der Cluniazenser an der ‚Regula Benedicti‘ vornahm, einem einzigen Zweck, nämlich das Gotteslob bzw. die Kommunikation mit Gott¹⁴¹² zu intensivieren.¹⁴¹³ Der Verfasser unseres Textes fragt den Abt von Clairvaux daher auch rhetorisch, ob er wirklich glaube, dass man denen, die die Nacht gänzlich bis zur Vollendung der Matutin durchwachen würden und die bis zur neunten Stunde des Tages mit dem Psalmmodieren, dem ausgedehnten Jubelgesang, den langen Lesungen, der Messzelebration und der Verherrlichung des Namen des Herrn beschäftigt seien, auch nur ein My an körperlicher Arbeit aufhalsen müsse, weil der Körper noch nicht ausgelaugt, das Fleisch noch nicht verdorrt sei.¹⁴¹⁴

1410 (...) *quia qui religiosus esse putaris, psalmis relictis, orationibus spretis, lectione repudiata, carmen reprehensionum acerbè nimis et irreuerenter edere desudasti* (...). Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 320.

1411 *Monachis uero tam gulosa cibandi uel bibendi sedulitas iniuste ascribitur, quia, si septies in die laudem decantant, si tempus habent regulariter distinctum, quando lectionibus uacent, quando laboribus desudent, quando psalmos ruminant, non erit spatium in quo tam indiscrete superfluitati intendant.* Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 316.

1412 An einer Stelle verwendet unser Autor übrigens just den Mediatorortitel, von dem einleitend die Rede war: *mediator noster homo Christus Iesus*. Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 317.

1413 An anderer Stelle weiß der Anonymus aber auch zwei bekannte biblische Passagen dafür aufzuführen, um die Speisegewohnheiten bei den Cluniazensern zu rechtfertigen, nämlich das Festmahl im Haus des Zöllners Levi (Lk 5,29) sowie die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12). Dabei immunisiert er sich sogleich gegen den antizipierten Vorwurf der Gegenseite, dass er die fraglichen Passagen falsch, nämlich nur nach dem Literalsinn ausgelegt habe, was er mit dem Argument kontert, dass er zwar um den dreifachen Schriftsinn der Passage wisse, es ihm jedoch um den historischen Sinn der Geschichten gehe. Vgl. Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 317.

1414 *Cum noctem pene in explendis matutinis protraxerint, cum in uoce psalmi, in extenso cantilene iubilo, in protensa lectionum serie, in missis celebribus, usque ad nonam sequentis diei horam nomen*

Obleich der Autor des zweiten Antwortschreibens auf Bernhards Apologie viel gemäßiger schreibt als sein Mitbruder, so setzt er rein argumentativ doch an einem ähnlichen Hebel an wie jener. Auch er will den Vorwurf nicht gelten lassen, die Cluniazenser würden sich dem Müßiggang hingeben, weil sie anders als die Väter keine Handarbeit verrichten würden, sondern will die Vigilien und den Psalmengesang, mit dem sich die Cluniazenser täglich abmühen würden, vielmehr als Schwerstarbeit verstanden wissen.¹⁴¹⁵ Zwar sei die Handarbeit keineswegs zu verachten, wie der Anonymus im weiteren Verlauf des Traktates eingesteht, aber er selbst strebe doch nach besseren Gnadengaben (*meliora carismata*), wie es im Text wörtlich heißt.¹⁴¹⁶ Um dies zu verdeutlichen, kontrastiert er die Handarbeit und die Fastenübungen der Zisterzienser mit dem Gotteslob der Cluniazenser: „Jene graben mit Pflug und Schaufel die Erde um, diese pflegen den Geist mit Psalmen und Gebeten; jene plagen sich mit vergänglicher Speise ab, diese arbeiten an einer Speise, die ewig bleibt. Die Arbeit jener unterbricht die Kontemplation, diejenige dieser setzt sie fort.“¹⁴¹⁷

Diese Argumentation ist nicht nur paradigmatisch für die Apologeten des traditionellen Benediktinertums, wie Peter Dinzelsbacher gezeigt hat,¹⁴¹⁸ sondern der Verfasser nimmt hier eine regelrechte Taxonomie unterschiedlicher Anstrengungsarten vor, wobei das Gebet, also die Kommunikation mit Gott, vor allen körperlichen Askeseleistungen rangiert.

Es zeigt sich mithin, dass sich die Kontroverse zwischen den schwarzen und den weißen Mönchen im Kern um das rechte Quantum der Kommunikation mit Gott drehte. Ordericus Vitalis hat diesen Grundkonflikt auf die Ursprünge bzw. Anfänge des Zisterzienserordens zurückprojiziert, als er um das Jahr 1136 das achte Buch seiner ‚Historia Ecclesiastica‘ schrieb.¹⁴¹⁹ Laut seiner Darstellung sei der Gründer des Ordens, Robert von Molesme, deswegen aus seinem Kloster ausgezogen und habe im weiteren

domini laudauerint, putasne minimum adesse laborem, corpus non fatigari, carnem non exsiccare? Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard. Ed. Wilmart, 325 f.

1415 *Qui uero ad improperandum otium nostrum labores priorum opponuntur, sciant et nos grauibz insudare seruitiis, qui non manuum solum, sed et reliquorum artuum attenuatione cotidiana uigilias nobis admodum graues et psalmodias alacriter et inpretermisse continuamus.* Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens. Ed. Leclercq, 85.

1416 *Laborem ergo manuum non damno neque uitupero; sed meliora carismata emulanda persuadeo.* Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens. Ed. Leclercq, 85.

1417 *Illi aratro et ligone terram fodiunt; isti psalmis et orationibus mentem excolunt. Illi cybum qui perit moluntur; isti cibum qui permanet operantur. Illorum labor contemplationem interrumpit; istorum continuat.* Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens. Ed. Leclercq, 85 f.

1418 „Dies ist eine paradigmatische Rechtfertigung der altbenediktinischen Spiritualität, die sich in jener Epoche nur mehr dem ‚orare‘ verschrieben hatte, ohne das ‚laborare‘ ernst zu nehmen.“ Dinzelsbacher, Bernhard von Clairvaux (2012), 89.

1419 Orderici Vitalis Historia Ecclesiastica. Ed. Chibnall.

Verlauf das Kloster Cîteaux gegründet, weil er die Differenzen zwischen dem Leben in Molesme einerseits und den Vorschriften der Benediktsregel sowie dem Leben der Wüstenväter andererseits für unerträglich hielt,¹⁴²⁰ wobei ein besonderes Augenmerk seiner Kritik der Handarbeit gegolten habe, die man in seinem Kloster nicht praktizieren würde, wie Robert seinen Mönchen gepredigt bzw. vorgehalten habe: „Liebe Brüder, wir haben auf die Regel des Heiligen Vaters Benedikt die Profess abgelegt, mir scheint jedoch, dass wir sie nicht in Gänze erfüllen. Vieles, was dort nicht vorgeschrieben wird, befolgen wir, mehr noch von ihren Anweisungen unterlassen wir aber, da wir nachlässig sind. Mit unseren Händen arbeiten wir nicht, so wie es die Heiligen Väter getan haben, wie wir lesen. Wenn ihr mir nicht glaubt, oh Freunde, dann lest die Tatenberichte des Heiligen Antonius, Macarius, Pachomius und vor allen anderen die des Apostels Paulus, des Lehrers der Völker. Wir beziehen Nahrung und Kleidung im Überfluss aus den Zehnten und den Opferspenden der Kirchen und entziehen durch Scharfsinn oder Gewalt den Priestern das, was ihnen zusteht. So nähren wir uns allerdings vom Blut der Menschen und nehmen Anteil an den Sünden. Daher empfehle ich, dass wir die Regel des heiligen Benedikt gänzlich erfüllen und uns davor hüten, von ihr nach rechts oder links abzuweichen.“¹⁴²¹

Interessant ist nun die Antwort, die der Historiograph den Mönchen von Molesme in den Mund legt. Sie erinnern ihren reformfreudigen Abt zunächst dran, dass auch die von Robert so heftig kritisierten Gewohnheiten das Werk Heiliger Väter seien, deren Heilsmäßigkeit Gott noch während der Lebzeiten dieser *sancti patres* sowie nach deren Begräbnis durch Wunder bestätigt habe.¹⁴²² Ihre Strategie besteht mithin

1420 Vgl. Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 312. Bis zu diesem Punkt deckt sich Ordericus' Darstellung also mit anderen zeitgenössischen Texten, die über die Anfänge der Zisterzienser berichten und ebenfalls die Frage der Regelobservanz in den Mittelpunkt stellen, etwa die Darstellung des ‚Exordium parvum‘ oder des ‚Exordium magnum Cisterciense‘. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 5.1.

1421 *Nos fratres karissimi secundum normam sancti patris Benedicti professionem fecimus, sed ut michi uidetur non eam ex integro tenemus. Multa quae ibi non precipiuntur obseruamus, et de mandatis eiusdem plura neglegentes intermittimus. Manibus nostris non laboramus, ut sanctos patres fecisse legimus. Si michi non creditis o amici legite gesta sanctorum Antonii, Macharii, Pachomii, et ante omnes alios doctoris gentium Pauli apostoli. Abundantem uictum et uestitum ex decimis et oblationibus aecclesiarum habemus, et ea quae competunt presbiteris ingenio seu uiolentia subtrahimus. Sic nimirum sanguine hominum uescimur, et peccatis participamus. Laudo igitur ut omnino regulam sancti Benedicti teneamus cauentes ne ad dexteram ue ad sinistram ab ea deuiemus.* Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 312.

1422 *His dictis monachorum conuentus non adqueiuit, immo predecessorum quorum uita euidenter miraculis insignita manifeste refulsit exempla et instituta uenerabilium uestigiis trita uirorum immoderatis nouitatibus obiecit. ‚Viam‘ iniquiunt ‚uitae qua sancti patres olim in Gallia religiose uixerunt, quorum sanctitatem Deo placitam in uita et post humationem prodigia contestata sunt, iuxta ritum et traditiones eorum iamdiu obseruauimus, et usque ad mortem toto conatu conseruare peroptamus. (...)‘* Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 314.

darin, die Alleingültigkeit der ‚Regula Benedicti‘ für das monastische Leben dadurch zu relativieren, indem sie die Heiligkeit des Normsetzers mit der Heiligkeit ihrer Vorväter kontrastieren, also Heiligkeit gegen Heiligkeit ausspielen. Doch dabei belassen sie es laut Ordericus nicht. Sie kontern den Vorwurf ihres Abtes zusätzlich noch mit einem historischen Argument. Sie stellen klar, dass man ihnen nicht das Leben der Wüstenväter vorhalten dürfte, da diese zu einer anderen Zeit, nämlich während der Christenverfolgungen gelebt hätten: „Kein Lehrer darf die Gläubigen gerechtfertigterweise in Friedenszeiten dazu zwingen, all das zu erdulden, was die heiligen Märtyrer während den Verfolgungen durch die Heiden zu ertragen hatten, (...).“¹⁴²³ Letztlich machen sie ihrem Abt also einen Vorwurf, der auch in der heutigen Zeit, vor allem unter Historikerinnen und Historikern, nach wie vor schwer wiegt: Sie werfen Robert Anachronismus vor. Sodann pochen sie darauf, dass man die Regel nicht blind befolgen müsse, sondern gemäß den klimatischen Bedingungen und lokalen Gepflogenheiten anzupassen habe, mithin kontextualisieren müsse, wofür sie ebenfalls ein passendes historisches Fallbeispiel parat haben: Bereits Benedikts Schüler, der Heilige Maurus († um 584), der von dem Mönchsvater nach Gallien ausgesandt worden sei, soll die Regel den dortigen lokalen Bedingungen angepasst haben, so argumentieren die Mönche aus Molesme in Ordericus’ Geschichtswerk.¹⁴²⁴ Erst nach diesen Ausführungen kommen die Mönche auf den Punkt der Handarbeit zu sprechen. Sie leugnen nicht, dass ihnen dieser Umstand bereits von mehreren Seiten vorgehalten worden sei, also anscheinend der virulenteste Punkt von Roberts Kritik war, wie man Ordericus hier wohl verstehen muss. Um diesen schwerwiegenden Vorwurf abzuwehren bzw. ins Leere laufen zu lassen, weisen sie auf die von ihnen praktizierte Kulthandlung hin, die sie als Schwerstarbeit verstanden wissen wollen: „Dass wir nicht jeden Tag Handarbeit leisten, wird uns von sehr vielen Verächtern schwer angelastet. Wir aber halten ihnen mutig entgegen, dass auch der Gottesdienst echte Arbeit bedeutet. Diesen haben wir einst von authentischen Lehrern gelernt, die sich durch langjährige Befolgung des göttlichen Gesetzes bewährt haben.“¹⁴²⁵

Dieser von Ordericus hier entworfene Schlagabtausch zwischen Robert und seinen Mönchen liest sich fast wie eine Neuauflage jener Kontroverse, die im Frühmittelalter zwischen Abt Ratger und den Fuldaer Mönchen ausgetragen wurde und bei der

¹⁴²³ *Nullus doctor iure cogit fideles omnia pati pacis tempore quae sancti martires compulsi sunt in persecutionibus paganorum tolerare, (...).* Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 314.

¹⁴²⁴ Vgl. Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 316.

¹⁴²⁵ *Quod uero manibus nostris cotidie non laboramus plurimorum dire stimulamur redargutionibus, sed sincerum in diuino cultu laborem audacter obicimus, quem ab autenticis magistris diutina diuinae legis obseruantia probatis olim didicimus.* Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*. Ed. Chibnall, Bd. 4 (1973), 318.

es im Kern ebenfalls um die rechte Gewichtung von Arbeit und Gebet ging, wie wir weiter oben sahen.¹⁴²⁶

Anders als im frühmittelalterlichen Fallbeispiel sollten in der Kontroverse zwischen den schwarzen und den weißen Mönchen aber letztlich die Befürworter eines Mönchtums Oberwasser erlangen, das nicht nur betet, psalmodiert, den Jubelgesang anstimmt, kurzum mit Gott kommuniziert, sondern auch mit den eigenen Händen arbeitet. Sinnfällig wurde dieser Umstand im Jahr 1131, als sich in der Erzdiözese Reims erstmals einige Benediktineräbte der Provinz zu einer Kapitelversammlung zusammenfanden und ebendort Reformen beschlossen, die offenkundig vom Geist von Cîteaux beseelt waren bzw. weniger metaphorisch und vorsichtiger formuliert: unter dem Eindruck der zisterziensischen Reform gestanden haben dürften.¹⁴²⁷

Neben der Memorialleistung für die verstorbenen Mitbrüder¹⁴²⁸ wurde von den in Reims versammelten Äbten auch der Psalmengesang reformiert, der in seinem Umfang deutlich reduziert wurde,¹⁴²⁹ was mit der Würdigkeit des Tempos des Psalmengesangs begründet wurde.¹⁴³⁰ Auch wenn sie dies nicht explizit erwähnten, kehrten die Reimser Äbte damit einer Gebetspraxis den Rücken, die in Cluny entwickelt worden war und die von hier aus in die monastische Welt ausgestrahlt und auch in Reims lange Zeit Anklang gefunden hatte.¹⁴³¹ Indem die Reimser Äbte nämlich die vier Familiarsalmen nach der Matutin ersatzlos strichen und zu den übrigen Horen des Chorgebets nur noch zwei anstatt wie bislang vier Psalmen psallieren ließen, sagten sie sich von der cluniazensischen Gebetspraxis los, die eben jene Zusätze eingeführt hatte.¹⁴³² Eine Rückkehr zu der „ursprünglichen Praxis“¹⁴³³ bedeutete auch die Reduktion der Gradualpsalmen auf das traditionelle Fünfzehnermaß wie auch die Zusammenlegung der Allerheiligenlaudes mit der Marienmatutin. Kurzum, auch diese Maßnah-

1426 Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.1.

1427 Vgl. Schreiner, Dauer (1992), 327; Knowles, Cistercians (1963), 67; Schmidt, Zusätze (1986), 99.

1428 Vgl. Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 92. Vgl. dazu Schmidt, Zusätze (1986), 98.

1429 Konkret wurden die vier Familiarsalmen nach der Matutin gestrichen und zu den anderen Horen des Chorgebets sollten jeweils nur zwei Psalmen, nämlich Psalm 69 und 141 gebetet werden. Sodann wurden die Gradualpsalmen auf fünfzehn reduziert, der Allerheiligenlaudes mit der Marienmatutin zusammengefasst und damit de facto verkürzt. Vgl. Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 92. Vgl. dazu Schmidt, Zusätze (1986), 98.

1430 *Institutum est etiam inter eos capitulum de diligentia psallendi, ut morose et cum devota distinctione regulares hore dicantur. Ut autem tempus ad hoc sufficiat, psalmi familiares aliquatenus brevientur, scilicet ut post nocturnos ex toto remaneant illi III^{or} qui dici solent, ad ceteras horas omni tempore duo tantummodo dicantur, id est, Deus in adjutorium et Voce mea.* Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 92.

1431 Dies wurde vor allem von Albert Schmidt unter Rückgriff auf die Arbeit seines Lehrers, Kassius Hallinger, herausgestrichen. Vgl. Schmidt, Zusätze (1986), 98.

1432 Vgl. ebd., 98.

1433 Ebd.

men bedeuteten eine Abwendung von der Art und Weise, wie in Cluny das Chorgebet gestaltet wurde.

Gleichzeitig griffen die Reimser Benediktiner mit ihren Bestimmungen nicht wenige Elemente auf, die in Cîteaux entwickelt worden waren – etwa das jährliche Totengedenken auf einem Generalkapitel sowie die Einschärfung des Fasten- und Schweigegebots – und glichen ihre Liturgie somit dem *modus orandi* an, der in Cîteaux gang und gäbe war.¹⁴³⁴

Dieser Einfluss von Cîteaux auf die Reformmaßnahmen von Reims wird noch durch den Umstand erhärtet, dass die Reimser Äbte den Abt von Clairvaux zu ihrer Versammlung luden, was dieser aber höflich ablehnte.¹⁴³⁵ Diese Zurückhaltung des Abtes von Clairvaux hinderte diesen aber nicht daran, sich in einem Schreiben an die Äbte eindeutig zu positionieren. Er fordert seine Adressaten auf, in ihrem Bestreben nach Reformen weiter voranzuschreiten, da man nach dem Ausweis der Bibel zwar zu gerecht und zu weise sein könne, aber nicht zu gut.¹⁴³⁶ Vor allem bestärkt Bernhard seine Adressaten aber darin, nichts auf die Anfeindungen ihrer Widersacher zu geben, die er als Pharisäer brandmarkt – ein Vorwurf, dem er sich in der Kontroverse selbst ausgesetzt sah, wie wir bereits sahen –, da diese einen falschen Weg eingeschlagen hätten, wie der Abt von Clairvaux findet. Denn auf dem Weg des Heils gibt es für Bernhard letztlich nur eine Richtung: Fortschritt. Alle anderen Wege würden letztendlich unwiederbringlich in die Verdammnis führen, wie Bernhard klarstellt: „Du musst entweder aufsteigen oder niedersteigen. Wenn du versuchst zu stehen, musst du notwendigerweise stürzen. Keineswegs ist der sicher gut, der nicht besser sein will, und sobald du anfängst, nicht besser werden zu wollen, hörst du auch auf, gut zu sein.“¹⁴³⁷ Diese auf den ersten Blick so harmlos klingenden Worten besitzen bei genauerem Hinsehen Sprengstoff. Denn sie sprechen den eher traditionell gesinnten Kräften im Mönchtum, also vor allem wohl den Cluniazensern, schlechterdings das Heil ab, das nur bei den Reformern, also vor allem bei den Zisterziensern sowie den diesen verbundenen Kommunitäten, zu finden sei.

¹⁴³⁴ Vgl. Premier chapitre provincial de Reims. Ed. Berlière, 91–93.

¹⁴³⁵ Bernhards Brief ist an die „ehrenwerten Äbte“ adressiert, die „zu Soissons im Namen des Herrn zusammenkamen“. Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 239, Nr. 91. Die Tatsache, dass Bernhards Brief an die in Soissons versammelten Äbte mit dem Brief des Kardinallegaten und dem Brief der Reimser Äbte in Zusammenhang stehen muss, wurde von der Forschung bereits erkannt. Siehe etwa Ceglar, Chapter of Soissons (1976), 102 f.; Schmidt, Zusätze (1986), 105. Vgl. dazu auch Bredero, Bernhard von Clairvaux (1996), 117.

¹⁴³⁶ Vgl. Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 239 f., Nr. 91.

¹⁴³⁷ *Aut ascendas necesse est, aut descendas: si attentas stare, ruas necesse est. Minime pro certo est bonus, qui melior esse non vult, et ubi incipis nolle fieri melior, ibi desinis etiam esse bonus.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 240, Nr. 91. Übersetzung nach Bernhard Kohout-Berghammer, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hrsg. und übers. v. Winkler, Bd. 2 (1992), 721.

Abschließend tut Bernhard seinen Adressaten noch einen erwähnenswerten Rat kund, der tief in das Selbstverständnis des religiösen Rigoristen aus Clairvaux und dessen (charismatischen) Führungsstil blicken lässt. Er ermahnt sie, nichts auf das Murren der Übelgesinnten zu geben, da diesen nicht mehr zu helfen sei und auch nicht auf die Zustimmung ihrer eigenen Mönche zu setzen. Ganz im Gegenteil, sei dieser Gegenwind aus den eigenen Reihen vielmehr eine notwendige Begleiterscheinung des Fortschritts, ja gleichsam eine Nagelprobe für gute Reformmaßnahmen, wie Bernhard betont: „Seid auf das Heil der Kleinen bedacht, nicht auf das Murren der Übelgesinnten. Ihr braucht Euch nicht besonders um das Ärgernis jener zu kümmern, die sich nicht heilen lassen, es sei denn, ihr werdet schwach. Aber es ist nicht zu erwarten, dass auch all euren Mönchen alles gefällt, was ihr beschließt. Sonst beschließt Ihr nichts Gutes oder nur wenig Gutes.“¹⁴³⁸ Auch wenn der Abt von Clairvaux seinen Adressaten also nicht allzu große Hoffnung macht, dass ihre Maßnahmen Beifall ernten werden, so sei es dennoch ihre Verantwortung diesen Weg zu beschreiten, da es besser sei, die Mönche gegen ihren Willen zu Gott zu führen, als sie den Sehnsüchten ihrer Herzen zu überlassen, wie es in dem Brief wörtlich heißt.¹⁴³⁹

Bernhards Brief lässt mithin deutlich erkennen, dass die Reimser Reformmaßnahmen auch massive Kritik evozierten. Was der Abt von Clairvaux jedoch geflissentlich verschweigt, sind die Namen dieser von ihm als Pharisäer diffamierten Kritiker. Durch eine glückliche Überlieferungslage wissen wir jedoch sehr genau, wen der Abt von Clairvaux vor allem im Visier hatte, als er an die im Jahr 1131 in Reims und im Folgejahr in Soissons versammelten Äbte schrieb.

Kein geringerer als der Kardinalbischof Matthaeus von Albano († 1135),¹⁴⁴⁰ der einstige Claustralprior¹⁴⁴¹ von Cluny und päpstliche Legat für Frankreich und Deutschland, übte scharfe Kritik an den Reformen, die in Reims im Gang waren. Vor allem die Reduktion des Psalmengesangs prangerte der Kardinal, der seine kirchliche Laufbahn selbst in Reims begonnen hatte,¹⁴⁴² als grundverkehrten Ansatz an, wodurch die Reim-

¹⁴³⁸ *Intendite saluti parvulorum non murmuri malevolorum. Non valde illorum vobis curandum est scandalum, qui non sanantur, nisi vos infirmemini. Sed nec ut vestris ipsis omnia omnibus placeant quae statuitis, exspectandum. Alioquin aut nullum, aut rarum bonum constituitis.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 240 f., Nr. 91.

¹⁴³⁹ *Satius vero ipsorum profectibus quam voluntatibus providetis, fideliusque invitos trahitis ad Deum quam desiderii cordis eorum relinquitis.* Bernhard von Clairvaux, Epistolae. Ed. Leclercq/Rochais, Bd. 1 (1974), 240 f., Nr. 91.

¹⁴⁴⁰ Matthaeus wurde im Jahr 1127 zum Kardinalbischof von Albano erhoben.

¹⁴⁴¹ Dass Matthaeus von Albano vor seiner Erhebung zum Kardinalbischof nicht der Großprior von Cluny war – dieses Amt bekleidete ja Bernardus Grossus zu diesem Zeitpunkt, wie wir bereits sahen –, sondern Claustralprior eben jenes burgundischen Klosters war, wurde von Joachim Wollasch nachgewiesen. Vgl. Wollasch, *Schisma* (1996), 33 Anm. 20.

¹⁴⁴² Zur Biographie des Matthaeus von Albano vgl. noch immer die Arbeit von Berlière, *Cardinal* (1901), 103–140; 280–303, der auch der Herausgeber von Matthaeus' Brief ist, der im Folgenden be-

ser Äbte ihrer Frömmigkeit (*religio*)¹⁴⁴³ wahrlich einen Abbruch getan hätten, wie der Kardinal befand. Matthaeus rät den Reimser Äbten daher auch das genaue Gegenteil dessen zu tun, was sie auf dem Provinzkapitel beschlossen hatten: Er fordert sie auf, ihre Psalmodie nicht zu verringern, sondern das Gotteslob noch um hundert kürzere oder aber fünfzig längere Psalmen zu steigern. Dazu seien sie durch die Verschärfung des Schweigegebots in der Lage, womit der Kardinal auf eine weitere Bestimmung des Provinzialkapitels anspielt. Denn in Reims war nicht nur eine Reduktion des Psalmen-gesangs beschlossen worden, sondern auch eine Verschärfung des Schweigegebots.¹⁴⁴⁴ Zwar beglückwünscht Matthaeus die Reimser Äbte zunächst zu diesem Schritt und weiß auch einige Bibelstellen anzuführen, um den Wert des Schweigens für das religiöse Leben zu unterstreichen.¹⁴⁴⁵ Doch im weiteren Verlauf des Briefs wird schnell offenkundig, dass der Kardinal das Schweigen der Reimser Mönche – was eine weitere Annäherung an Cîteaux bedeutete – keineswegs per se für gut befindet.¹⁴⁴⁶ Denn das *silentium* sei für den Mönch nur dann von Wert, wenn hierdurch entweder der Psalmengesang, also die Kommunikation mit Gott, gesteigert werde oder aber die Handar-

trachtet werden soll. Noch ein weiterer Cluniazenser, der unter dem Papstnamen Urban II. bis an die Spitze der römischen Kirche gehoben werden sollte, hatte seine Laufbahn in Reims begonnen und war vor seiner Papstwahl Kardinalbischof von Ostia gewesen, freilich Odo von Châtillon. Vgl. dazu *Mehne*, Cluniacenserbischofe, 263.

1443 Siehe den Text unten in Anm. 1448.

1444 *Ad mensam eorum in suis locis silentium teneatur, nisi congrua necessitas impenderit et eis possibile fuerit, lectiones habeant. In clastro vero silentium a toto conventu teneatur.* Premier chapitre provincial de Reims. Ed. *Berlière*, 93. Auch weitere Bestimmungen des Provinzkapitels müssen vor dem Hintergrund der zisterziensischen Reformen gesehen werden, etwa die Einschärfung der Fastenzeit sowie der Verzicht auf Fleischgenuss: *ieiunium secundum regulam beati Benedicti ab idibus septembris usque in Pascha in omni die teneatur preter dominicam. A carnibus omnes abstineant iuxta edictum regule preter omnino debiles et egrotos.* Ebd.

1445 *O venerabiles et amantissimi fratres, quantum bonis omnibus placet, quod in claustris vestris silentium posuistis, quia attestante Propheta, cultus iustitiae silentium, et Psalmographus clamat: vir linguosus non dirigitur super terram, et, quemadmodum alibi divina scriptura pronuntiatur, quia in multiloquio non effugies peccatum et alibi: mors et vita in manibus linguae posita est.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. *Berlière*, 95.

1446 Der Kardinal weiß in seinem Brief etliche Ausnahmefälle aufzulisten, die alle die Notwendigkeit bestimmter verbaler Kommunikation im geschützten Klosterraum plausibilisieren sollen und für einen maßvollen Umgang mit dem Schweigegebot optieren. Vgl. Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. *Berlière*, 95–100. Über den Umstand, dass einer der Hauptkritikpunkte des Matthaeus von Albano das Schweigen der Reimser Mönche war, darüber scheint Bernhard von Clairvaux sehr genau informiert gewesen zu sein. Er schreibt nämlich, dass die Kritiker der in Soissons versammelten Äbte, die ihm als neue Pharisäer gelten, nicht an einem Wort Anstoß nehmen, sondern sich vielmehr über das Schweigen ereifern würden, was ja tatsächlich einer der Kritikpunkte von Matthaeus von Albano war, wie wir bereits sahen. *Unum verbum olim locutus est Dominus, et pharisaei scandalizati sunt. At novos nunc pharisaeos non verbum, sed silentium scandalizat.* Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*. Ed. *Leclercq/Rochais*, Bd. 1 (1974), 240, Nr. 91.

beit intensiviert werde. Doch die Reimser Mönche würden keins von beiden tun, also weder mehr beten noch (auch nur irgendwie) arbeiten, was der Kardinal mit der spöttischen Frage quittiert, welchen Dienst sie Gott somit erweisen würden. Oder mit Matthaeus eigenen Worten: „Gleichwohl haben wir durch den Bericht vieler erfahren, was wir kaum glauben mögen, dass ihr euren Psalmengesang verringert und unziemlich verstümmelt habt und einige Psalmen, nicht wenige, sondern viele – ich weiß nicht, was sie euch angetan haben –, die ihr bis jetzt als Familiare (*familiares*)¹⁴⁴⁷ hoch angesehen habt, weit aus eurer Gemeinschaft geschleudert habt. Dies tut eurer Frömmigkeit wirklich einen Abbruch, vor allem weil ihr durch das euch auferlegte ewige Schweigen dem üblichen Psalmengesangs je hundert oder je fünfzig längere Psalmen hinzufügen könntet, wie uns scheint. Schweigen bürdet ihr auf, Psalmen werft ihr hinaus, Handwerk macht ihr keineswegs. Welchen Dienst erweist ihr Gott damit, Brüder? Eine der folgenden Optionen müsst ihr wählen: Entweder müsst ihr zur Feldarbeit oder zur Waldrodung sowie zur Ausübung anderer Handwerke ausziehen, auf die Art, wie es viele machen, oder ihr müsst danach streben, in eurer Klausur mit eurem Schweigen den Psalmengesang zu vergrößern und zu verlängern.“¹⁴⁴⁸

Welche der beiden Optionen der Kardinal für die richtige hält, darüber lässt er seine Adressaten nicht im Ungefähren – freilich die zweite, also die Erhöhung des Psalmengesangs und damit die Quantifizierung der Kommunikation mit Gott, wie sie gerade in Cluny betrieben wurde. Er schreibt: „Weil es sich aber zu diesen Zeiten und an vielen Orten weder ziemt noch nützlich ist, jene Feld- und Handwerke zu verrichten, haben die heiligen Väter den Mönchen durch göttliche Eingebung die unermesslich große und äußerst schwierigere Bürde des Psalmengesangs sowie der übrigen heiligen Zeremonien aufgetragen, die ja als viel bedeutender angesehen werden, als Bäume zu fällen und Steine zu schleppen.“¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴⁷ Dies ist freilich eine Anspielung auf die Familiarpсалmen (*psalmi familiares*), die von den Reimser Äbten reduziert worden waren, wie wir bereits oben sahen. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1431.

¹⁴⁴⁸ *Veruntamen, quod fere incredibile est apud nos, multorum relatione comperimus quod psalmodiam vestram minorastis et indecenter decurtastis, et quosdam psalmos, non paucos sed multos, nescio quid adversum vos deliquerant, quos hactenus multum familiares habuistis, a familiaritate vestra longius proiecistis. Istud plane vestrae derogat religioni, praesertim cum vestro perpetuo silentio imposito consuetae Psalmodiae centenos vel quinquagenos melius, ut nobis videtur, imponere debuistis. Silentium imposuistis, psalmos abiecistis, opera manuum nequaquam facitis. Quid est hoc pro Deo, fratres? Alterum horum eligite, vel ad agriculturam, vel ad ligna in silvis cedenda et ad cetera opera manuum exercenda exite, quemadmodum multi faciunt, vel in claustris vestris cum silentio vestro ampliori et prolixiori psalmodiae studete.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 100.

¹⁴⁴⁹ *Quia vero illa ruralia et manualia opera, hoc in tempore, multis in locis, nec decet, nec expedit facere, sancti Patres immensum atque gravissimum laborem psalmodiae caeterarumque sanctorum*

Auch die – im Kern korrekt wiedergegebene – Begründung der Reimser Äbte, dass sie die Anzahl der Psalmen deswegen reduziert hätten, um den Gesang gefälliger und bedachter (*prolixius et attentius*) zu gestalten, will der Kardinal nicht gelten lassen.¹⁴⁵⁰ Vielmehr kontert er deren Legitimationsstrategie mit dem Einwand, dass sie somit eine *nova lex*, eine *nova doctrina*, eine *nova regula*, ja mehr noch eine *nova praesumptio et inaudita* ersonnen hätten: „Väter – um Gottes willen nehmt wieder Verstand an – bedenkt gewissenhaft, was ihr sagt und was ihr tut. Schweigen auferlegen, die Psalmodie verstümmeln, zur Handarbeit nicht ausziehen, was ist das für ein neuartiges Gesetz? Was ist das für eine neuartige Lehre? Woher rührt diese neuartige Lehre? Woher stammt diese neue Regel? Woher rührt, wenn ich so kühn sein darf, es zu sagen, diese neue und unerhörte Anmaßung“.¹⁴⁵¹

Ogleich die Reimser Äbte nicht direkt dem cluniazensischen Klosterverband angehörten, so zeigt doch die Tatsache, dass der Kardinalbischof von Albano, also einer der ranghöchsten Cluniazenser,¹⁴⁵² auf die Ereignisse von Reims so prompt und mit so deutlichen Worten reagierte, dass ihre Maßgaben von Seiten der Cluniazenser sehr wohl als Abfall von jenen Lebensgewohnheiten aufgefasst wurden, die einst in Cluny entwickelt worden waren.¹⁴⁵³ Zugleich zeigt sein Schreiben, wie virulent die Frage

observationum, qui etiam multis gravior videtur quam ligna cedere et lapides trahere, inspiratione divina monachis imposuere. Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 100 f.

1450 *Fortassis mihi respondebitis: Ideo psalmodiam decurtavimus, quia, quos modo dicimus psalmos, prolixius et attentius cantamus.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 101. Wenn Matthaeus von Albano hier schreibt, dass ihm seine Adressaten wohlmöglich entgegen könnten, dass sie den Psalmengesang deswegen verkürzt hätten, weil sie auf diese Weise geneigter und bedachter singen würden, so gibt er die Begründung des Reimser Provinzialkapitels im Wesentlichen korrekt wieder – auch wenn das von Matthaeus hier gebrauchte Verb *decurtare* eine eindeutig negative Konnotation aufweist, da es neben ‚verkürzen‘ eben auch ‚verstümmeln‘ bedeuten kann. Tatsächlich wird in dem erwähnten Schriftstück des Reimser Provinzialkapitels die Reduktion des Quantums der zu persolvierenden Psalmen damit begründet, dass erst diese Reduktion die Möglichkeit schaffe, den Gesang *morose et cum devota distinctione* zu vollziehen. Siehe den Text oben in Anm. 1430.

1451 *Fratres, pro Deo redite ad cor, diligenter considerate quid dicitis et quid facitis. Silentium impingere, psalmodiam decurtare, ad opera manuum non exire, quae est ista nova lex? Que est ista nova doctrina? Unde ista nova doctrina? Unde ista nova regula? Unde ista, si auderem dicere, nova praesumptio et inaudita.* Lettre du cardinal Mathieu d'Albano aux abbés bénédictins de chapitre de Reims. Ed. Berlière, 101.

1452 In der Zeit als Matthaeus zum Kardinalbischof von Albano erhoben wurde, wurden noch weitere stadtrömische Bistümer mit Cluniazensern besetzt, darunter auch das wichtige Bistum zu Ostia, dessen Amtsinhaber das Vorrecht besaß, einen neugewählten Papst zu weihen. Nach dem Tod des Petrus Damiani wurde dieses Bistum bis zum Ende des 11. Jahrhunderts durchgängig mit Cluniazensern besetzt. Vgl. Mehne, Cluniacenserbischöfe, 263–265; 286 f.

1453 Dass sich die Beschlüsse des Reimser Provinzialkapitels vor allem gegen die Cluniazenser richteten, schreibt auch Paulus Volk: „Aus diesem Aktenstück läßt sich klar das Bestreben erkennen, das

nach der rechten Gewichtung der Kommunikation mit Gott für die zönotische Lebensform zu der Zeit angesehen wurde – und dass sich die Cluniazenser in der Kontroverse mit den weißen Mönchen keineswegs schon geschlagen gaben bzw. resignierten.¹⁴⁵⁴ Ganz im Gegenteil, gilt es, mit Albert Schmidt festzustellen, dass sich der Kardinallegat den cluniazensischen Lebensgewohnheiten so sehr verpflichtet fühlte, dass „er während seiner gesamten Laufbahn Clunys Observanz verteidigte.“¹⁴⁵⁵ Und zudem lässt die scharfe Antwort des Kardinals erkennen, dass es bei dem Streit zwischen den schwarzen und weißen Mönchen im Kern um die Frage ging, wessen Psalmodie bzw. Liturgie die bessere sei, was offensichtlich beide Seiten für sich reklamierten. Während die Cluniazenser ganz auf das Quantum der von ihnen persolvierten Psalmen setzten, legten die weißen Mönche – und in deren Anschluss auch die Reimser Äbte – einen stärkeren Fokus auf die Qualität ihres Gesangs, die sie nur über eine Reduktion der Psalmen gewährleistet sahen.¹⁴⁵⁶

Offizium in seiner alten und ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen und es von allen Wucherungen zu befreien, die besonders durch den Einfluß der Cluniazenser aufgetreten waren.“ Volk, Rezeß (1928), 380. Zu der wertenden Haltung, die viele frühere Forscher gegenüber der cluniazensischen Liturgie einnahmen, und die auch in diesem Zitat zum Ausdruck kommt, siehe die Ausführungen weiter oben bei Anm. 797.

1454 Diesen Eindruck vermittelt Knowles, wenn er schreibt, dass im Jahr 1130 bereits klar gewesen sei, wer sich in der Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern durchsetzen würde bzw. wem die Zukunft gehöre: „Within a few years (...) the influence of Cîteaux was making itself felt throughout black monk circles in France. The justice of many of the criticisms levelled against Cluny, and the obvious success of the Cistercian reform, could by 1130 be gainsaid by no one, and some decline in the quality, if not in the quantity, of the Cluniac recruitment must have followed.“ Knowles, Cistercians (1963), 66 f.

1455 Schmidt, Zusätze (1986), 100. Laut der Darstellung des Petrus Venerabilis soll Matthaeus von Albano selbst als Kardinal weiterhin die cluniazensische Psalmodie in Gänze absolviert haben, was wohl ein Produkt hagiographischer Stilisierung sein dürfte. Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. Bouthillier, 124: *Nichil de officiis, nichil de cantibus, nichil de proluxa Cluniacensi psalmodia, quarumlibet curarum pretextu reliquit. Seruabat in palatio instituta claustris, (...)*.

1456 Allerdings muss andererseits auch konstatiert werden, dass auch in Cluny die Zeichen auf Reform standen. Denn unter Petrus Venerabilis sollten bekanntlich auch im cluniazensischen Klosterverband Reformen angestoßen werden. Zwar hatte Petrus die in Cluny praktizierten *Consuetudines* zu Beginn seines Abbatats noch verteidigt – was bereits erwähnt wurde –, und sich dabei auch schützend vor die lange Liturgie sowie die Abstinenz der Cluniazenser von der Handarbeit gestellt; jedoch wurden unter seinem Abbatat später auch die liturgischen Gebräuche beschnitten. Diese Maßnahmen brachten Petrus auch Kritik aus den eigenen Reihen ein. Ordericus Vitalis datiert diese Kritik an Petrus' Reformbemühungen bezeichnenderweise auf das Jahr 1132, also ein Jahr bevor der Kardinalbischof von Albano seinen Brandbrief an die Reimser Äbte schickte. Es scheint daher fast so, als sei Petrus' ehemaliger Assistent, Matthaeus von Albano, zum Wortführer der Kritiker geworden, was auf ein Zerwürfnis der beiden Männer hindeutet. Allerdings hinderte diese unterschiedliche Haltung Petrus Venerabilis nicht daran, später die *Vita* des Mathaeus von Albano zu verfassen. Vgl. Petrus

Sollte der Kardinallegat mit seinem Schreiben ernstlich beabsichtigt haben, die Reimser Äbte zur Befolgung der cluniazensischen Gewohnheiten zurückzuführen, dann musste für ihn das Antwortschreiben eben jener Äbte eine herbe Enttäuschung gewesen sein.¹⁴⁵⁷ Besonders ein Satz dieses längeren Schreibens dürfte den Kardinal alarmiert haben, sagen sich die Reimser Äbte darin doch ostentativ von der Observanz Clunys los: „Nicht auf die Gewohnheiten von Cluny, sondern auf das Gesetz und die Regel des heiligen Benedikt haben wir uns verpflichtet!“¹⁴⁵⁸ Um diesen Schritt zu rechtfertigen, sprechen die Reimser Äbte dem Gesetz der Gewohnheiten (*lex consuetudinum*) die allgemeine Gültigkeit ab, wofür sie es mit der Freiheit des Evangeliums kontrastieren.¹⁴⁵⁹ Nur wenn die Gewohnheiten noch ihrer Hauptaufgabe gerecht würden, nämlich die Befolgung der Regel zu gewährleisten, müssten diese eingehalten werden. Doch genau dies sehen die Reimser Äbte für ihre Kommunität nicht mehr gegeben, weshalb sie für sich das Recht beanspruchen, die Gewohnheiten zu verändern.¹⁴⁶⁰ Sollte man ihnen dieses Recht absprechen, würde man sie letztlich nicht wie Menschen, sondern wie Esel behandeln, wie es in dem Brief zugespitzt heißt. Diesen Tieren würde in den Mühlen nämlich zuweilen die Augen verbunden, damit sie nicht vor dem Kreis immerwährender Gewohnheit (*continuae consuetudinis girus*) zurückschrecken, wobei sie sich fortwährend bewegen, aber nicht von der Stelle kämen.¹⁴⁶¹ Ähnlich würde man auch mit ihnen umspringen, wie die Äbte schreiben, weil man ihnen die Augen der Vernunft mit einem Schleier des Gesetzes verbinde, sodass sie beständig laufen müssten, allerdings nicht wüssten, wohin und warum sie liefen, wie es wörtlich heißt.¹⁴⁶²

Auf den Vorwurf, dass sie den Psalmengesang verstümmelt hätten, reagieren die Äbte in ihrem Antwortschreiben nur äußerst knapp und halten dem Kardinal ein

Venerabilis, De miraculis libri duo. Ed. Bouthillier, 103–142. Vgl. dazu Bredero, Christenheit (1998), 119 f.; Constable, Reformation (1996), 203.

1457 Vgl. Réponse des abbés bénédictines. Ed. Berlière, 103–110.

1458 *Profitetur nos non in consuetudines Cluniacenses iurasse, sed in legem et regulam Sancti Benedicti*. Réponse des abbés bénédictines. Ed. Berlière, 103.

1459 Vgl. ebd., 103 f. Vgl. dazu auch Schreiner, Dauer (1992), 328 f.

1460 Vgl. Réponse des abbés bénédictines. Ed. Berlière, 103.

1461 (...) *homines quippe sumus. Sic asinus ad molam, sic sola consuetudine ad onera sua bruta aguntur animalia. Quibus etiam nonnunquam oculi vel telluntur vel velantur, ut continuae consuetudinis girum non abhorrescant, cum semper movent et nunquam se promovent*. Réponse des abbés bénédictines. Ed. Berlière, 103.

1462 *Nobis quoque rationis oculi velamine legis obscurantur ut semper curramus, nec liceat scire aliquando quo vel qua curramus*. Réponse des abbés bénédictines. Ed. Berlière, 103. Es steht zu vermuten, dass der Kopf hinter diesen Ausführungen – in denen bereits eine der großen Kontroverse der Zeit anklingt, nämlich der Streit zwischen der monastischen und der scholastischen Theologie – kein geringerer als Bernhards Freund und späterer Sekretär Wilhelm von Saint-Thierry ist. Vgl. Ceglar, Chapter of Soissons (1976), 94; Schmidt, Zusätze (1986), 104; Schreiner, Dauer (1992), 328 Anm. 92.

Apostelwort aus dem ersten Korintherbrief entgegen, wonach fünf sinnvolle Worte besser seien als zehntausend sinnentleerte Zungenschläge (1 Kor 14,19).¹⁴⁶³ Einmal mehr wird hier also deutlich, dass es den Reimser Äbten bei der Kommunikation mit Gott anders als dem Kardinal nicht um die Erfüllung eines gewissen Quantums, sondern die Qualität ihres Gebets ging.

1463 *Porro de psalmorum decurtatione si dicitis, si etiam in nomine decurtationis in aliquo nos decurtetis, simpliciter et breviter respondemus apostolica sententia; apostolicus senus est: In ecclesia malo quinque verba meo senus loqui ut alios instruamus quam decem milia verborum [in] lingua sine intelligentia. Réponse des abbés bénédictines. Ed. Berlière, 109.*