

## 8 Vom Ritus zum Gefühl? Das Gebet im Spannungsfeld zwischen beobachtbaren und inkommensurablen Gelingensbedingungen

Im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts lassen sich zahlreiche Stimmen vernehmen, die eine klare Geringschätzung des emotionslosen Gebets zum Ausdruck bringen, das sich an einer Gebetsvorlage orientiert. Besonders prominent und einflussreich war die Position Friedrich Heilers, die der Religionsphänomenologe Anfang des 20. Jahrhunderts postuliert hatte. Laut seinem Dafürhalten war das Gebet „ursprünglich“ eine „spontane Affektentladung, ein freies Ausschütten des Herzens“, das im Laufe der Zeit jedoch zu „einer feststehenden Formel“ herabgesunken ist, welche „der Mensch affekt- und stimmunglos, herz- und gedankenlos rezitiert.“<sup>1754</sup> Und weiter heißt es: „Ursprünglich ist das Gebet ein trauter persönlicher Umgang mit Gott, allmählich wird daraus eine starre, unpersönliche Kultform, ein durch den *mos maiorum* geheiligter Ritus.“<sup>1755</sup>

Heiler sieht die Gebetsgeschichte also durch zwei vermeintlich gegensätzliche Prinzipien bestimmt, nämlich den Affekt einerseits und das Ritual andererseits, wobei er eine Entwicklungslinie vom ersteren zum letzteren Prinzip konstatiert, vom Affekt zum Ritual. Der negative Unterton, mit dem Heiler den von ihm skizzierten Prozess beschreibt, ist nicht zu überhören. Ähnlich argumentierte nur wenige Jahre zuvor ein nicht minder bekannter Forscher, Marcel Mauss, mit dessen Gebetslehre wir uns in dieser Arbeit bereits mehrfach beschäftigt haben.<sup>1756</sup> Dem Ethnologen gilt das ritualisierte Gebet als regelrechter Rückschritt in der Religionsgeschichte: „Doch die Geschichte des Gebets ist kein steter Aufstieg. Es gab auch Rückschritte, denen man Rechnung tragen muß, wenn man das Leben dieser Institution nachzeichnen will. Oftmals werden Gebete, die völlig spirituell waren, Gegenstand einer simplen Rezitation, die jede Persönlichkeit ausschließt. Sie sinken in den Rang eines manuellen Ritus, man bewegt die Lippen, wie man anderswo die Glieder bewegt. Die ständig wiederholten Gebete, die Gebete in einer unverständenen Sprache, die Formeln, die jeden Sinn verloren haben, diejenigen, deren Wörter sich derart abgenutzt haben, daß sie unkenntlich geworden sind, das alles sind auffallende Beispiele für diese Rückfälle.“<sup>1757</sup>

Diese Aussagen des Ethnologen und des Religionsphänomenologen sind typisch für das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert, die durch einen starken

---

1754 Heiler, Gebet (1923), 150.

1755 Ebd. (Hervorhebung im Original).

1756 Mauss' Gebetsabhandlung wurde im Jahr 1909 publiziert, wohingegen die Erstauflage von Heilers Untersuchung zum Gebet im Dezember des Jahres 1919 veröffentlicht wurde.

1757 Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 476.

Antiritualismus gekennzeichnet waren.<sup>1758</sup> Nimmt man jedoch eine wertneutrale Position ein und richtet den forschenden Blick auf das Mittelalter, dann muss man zu einem anderen Urteil gelangen als die beiden Pioniere der Gebetsforschung. Es ist der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, dass sich im Untersuchungszeitraum keine lineare Entwicklungslinie vom Ritus zum Gefühl – oder *vice versa* – konstatieren lässt, sondern das Gebet im Mittelalter beständig zwischen den beiden Polen oszillierte, wobei sich die Akzentsetzung durchaus verschieben konnte, das Spannungsfeld jedoch nie wirklich aufgelöst wurde.

Ein Grund, warum die Forschung dieses Spannungsfeld bisher nur selten zur Kenntnis genommen und noch viel seltener zum Gegenstand einer Untersuchung erklärt hat, dürfte auch damit einhergehen, dass Theologen seit der Spätantike darum bemüht waren, dieses Spannungsfeld zu harmonisieren, ja den Gegensatz aufzuheben.

Laut einer der frühesten lateinischen Mönchsregeln, der anonymen Magisterregel (*Regula Magistri*) aus dem 6. Jahrhundert,<sup>1759</sup> darf es beim Beten keine Heuchelei geben; mit dem Mund darf nicht etwas anders gesagt, als mit dem Herz gefühlt werden: „Keine Zwiespältigkeit darf deshalb in unserem Beten sein. Keineswegs darf das eine im Mund, das andere im Herzen entdeckt werden.“<sup>1760</sup> Besonders pointiert wurde dieser Gleichklang von Innen und Außen, von Form und Inhalt, von Augustinus von Hippo postuliert, der bekanntlich im Mittelalter oftmals gelesen werden sollte. Der nordafrikanische Kirchenvater schrieb, dass Gesinnung und äußeres Tun beim Beten konvergieren, bzw. zusammenstimmen müssten. Oder mit Augustinus' eigenen Wor-

---

1758 Vgl. Douglas, *Ritual* (42004), 22. Als „Antiritualist“ gilt Douglas derjenige, der „jeder Form des äußerlichen Ausdrucks“ misstraut und für den „nur die innere Überzeugung“ zähle. Diese Einstellung solle auf einer unbesehenen Gleichsetzung von Inkohärenz und Authentizität fußen. Oder mit Douglas eigenen Worten: „Auf der anderen Seite misstraut der Antiritualist dem durch häufigen Gebrauch geschliffenen Standardformen des Sprechens, der gängigen Münze des sozialen Austauschs, weil sie bei ihm den Verdacht erwecken, daß der Sprecher nicht das sagt, was er wirklich meint.“ Ebd., 76. Dem hat Douglas eine klare Absage erteilt: „Nur mit Hilfe von Symbolen ist Kommunikation überhaupt möglich; nur durch sie können Werte zum Ausdruck gebracht werden; sie sind die Hauptinstrumente unseres Denkens und die einzigen Regulative unserer Erfahrung. Wenn überhaupt Kommunikation stattfinden soll, müssen strukturierte Symbole zur Verfügung stehen; und wenn religiöse Kommunikation möglich sein soll, muß die Struktur der Symbole etwas zum Ausdruck bringen können, was für die soziale Ordnung relevant ist.“ Ebd., 59.

1759 Das Verhältnis zwischen der *Regula Magistri* und der ‚*Regula Benedicti*‘ war und ist wohl bis heute Gegenstand der Forschungsdiskussion. Zur Diskussion vgl. Genestout, *Règle* (1940), 51–112; Jaspert, *Regula Benedicti* (1975); Dunn, *Mastering Benedict* (1990), 567–594; Vogüé, *Master* (1992), 95–103; Zelzer/Zelzer, *Textproblemen* (2007), 215–246.

1760 *Nulla ergo debet esse in oratione duplicitas. Non unus in ore, alter in corde inueniatur.* La Règle du Maître. Ed. Vogüé, Bd. 2 (1965), 218, cap. 48.3–4. Vgl. Constable, *Concern for Sincerity* (1986), 19. Zum Heucheleidiskurs vgl. jüngst auch Steckel, *Hypocrites* (2022), 79–126.

ten: *Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce*.<sup>1761</sup>

Dass Augustinus das Gebet durchaus in Korrelation mit der inneren Einstellung und der Lebensführung des Beters bringt und im Umkehrschluss ein rein äußerlich vollzogenes Gebet keine Aussicht hat, von Gott erhört zu werden, zeigt folgende Predigt, die der Kirchenvater 418 in Karthago hielt: „[L]oben wir also den Herrn, meine Brüder, durch Leben und Rede, mit Herz und Mund, mit Worten und Sitten (*vita et lingua, corde et ore, vocibus et moribus*). Denn der Herr will, dass wir ihm Halleluja singen, und dass der Lobpreisende keinen Zwiespalt (*discordia*) in sich trägt. Folglich lasst zuerst unsere Rede (*lingua*) mit unserer Lebensführung (*vita*) übereinstimmen, unseren Mund (*os*) mit unserem Gewissen (*conscientia*). Lasst, so sage ich, unsere Worte und unseren Lebenswandel eins sein, damit nicht unsere schönen Worte Zeugnis wider unseren falschen Lebenswandel ablegen.“<sup>1762</sup>

Ganz in Übereinstimmung mit dem Kirchenvater formulierte Erzbischof Caesarius von Arles († 542) zu Beginn des Mittelalters, dass Rede (*lingua*) und Lebensführung (*vita*), Worte (*voces*) und Lebenswandel (*mores*) beim Beten im Einklang zu stehen hätten.<sup>1763</sup> Ähnliches forderte auch die ‚Regula Benedicti‘ ein, die im Untersuchungszeitraum bekanntermaßen zu der zentralen Richtschnur für die zönonitische Lebensform wurde. Im neunzehnten Kapitel der Regel heißt es: „Bedenken wir also, was sich im Angesicht der Gottheit (*in conspectu diuinitatis*) und ihrer Engel geziemt, und

1761 La Règle de saint Augustin. Ed. Verheijen, Bd. 1 (1967), 421. Vgl. dazu Langer, Erfahrung (1987), 107.

1762 (...) *laudemus Dominum, fratres, vita et lingua, corde et ore, vocibus et moribus. Sic enim sibi dicit Deus Alleluia, ut non sit in laudante discordia. Concordent ergo prius in nobis ipsis lingua cum vita, os cum conscientia. Concordent, inquam, voces cum moribus: ne forte bonae voces testimonium dicant contra malos mores.* Augustinus, Sermones de Tempore. Ed. Migne, 1190, Nr. 256.

1763 *Laudemus ergo deum, fratres carissimi, ore et corde, vita et lingua, vocibus et moribus. Sic enim sibi vult dici deus alleluia, ut non sit in laudante discordia. Concordet ergo prius in nobis ipsis lingua cum vita, os cum conscientia, voces et mores: ne forte bonae voces testimonium dicant contra malos mores.* Caesarius von Arles, Sermones. Ed. Morin, Bd. 2 (1953), 822, Nr. 205. Dass Rede (*lingua*) und Lebensführung (*vita*) beim Gebet in Einklang zu stehen hätten, hat der Erzbischof von Arles auch noch in einer anderen seiner Predigten konstatiert, wobei er ebenfalls die oben zitierten Worte des Augustinus aufgreift: *Et hoc ante omnia non solum orationibus, sed etiam sanctis cogitationibus studete, ut, quod verbis psallitis, orationibus impleatis, et Spiritus sanctus, qui vobis sonat in ore, ipse etiam habitare dignetur in corde. Bonum quidem est et satis acceptabile deo, quando lingua fideliter psallit; sed tunc est vere bonum, si cum lingua concordet etiam vita. Consentiant simul voces et mores; ne forte bonae voces contra malos mores testimonium ferant, et ipsa nos lingua nostra redarguat. Si enim aliud sonat in ore, et aliud apparet in opere, quod lingua videtur aedificare, incipit conversatio mala destruere.* Caesarius von Arles, Sermones. Ed. Morin, Bd. 2 (1953), 314, Nr. 75.

stehen wir beim Singen der Psalmen so, dass unser Geist im Einklang mit unserer Stimme steht.“<sup>1764</sup>

Auch Wilhelm Durandus schrieb in seinem Kommentarwerk zum Gottesdienst, dass selbst eine noch so dröhnende Stimme keine Kompensationsleistung dafür sei, wenn Geist und Rede beim Beten nicht im Einklang stünden: „Wenn allerdings der Geist mit der Rede nicht zusammenklingt, ist es sicher, dass eine noch so laut klingende Stimme dem Herrn nicht gefällt.“<sup>1765</sup> Dieses Ideal, das seit der Spätantike von christlichen Theologen immer wieder postuliert wurde, ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des Christentums, sondern konnte (ob wissentlich oder unwissentlich) auf Ideen der römischen Philosophie zurückgreifen, wie Giles Constable gezeigt hat.<sup>1766</sup> In seinem Artikel hat der renommierte Historiker neben den hier zitierten Fällen noch zahlreiche andere spätantike und mittelalterliche Belegstellen zusammengetragen, die alle ein harmonisches Verhältnis zwischen den inneren und den äußeren Aspekten des Gebets bzw. des Gottesdienstes einfordern, ja zum religiösen Ideal erheben.<sup>1767</sup>

Die Vehemenz, mit der alle von Constable zusammengestellten Texte das Ideal vom harmonischen Gebet postulieren, also darum bemüht sind, den Gegensatz zwischen den inneren und äußeren Aspekten des Gebets aufzulösen, ist auffällig – und sollte den Kulturwissenschaftler stutzig machen. Denn meist deuten solche nachdrücklichen Postulate in normativen oder spekulativ-theologischen Texten auf tiefergreifende Spannungen hin. Und tatsächlich fördert ein näherer Blick ein eben solches Spannungsfeld zutage, welches von der Forschung bisher indessen immer nur beiläufig erwähnt wurde – wenn sie es denn überhaupt registriert hat.<sup>1768</sup>

Die bisherige Forschungsmeinung tendiert dazu, wenn sie sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den inneren und äußeren Gelingensbedingungen des Gebets überhaupt gestellt hat, im Laufe des Mittelalters eine zunehmende Subjektivierung bzw. Emotionalisierung des Gebets zu verzeichnen. Dies lässt sich bereits an den Überschriften einschlägiger Publikationen ablesen. Otto Langer hat beispielsweise ein Kapitel seiner Habilitationsschrift unter den Titel „Die Subjektivierung des Gebets“ gestellt und in dem mittlerweile zum Standardwerk avancierten *opus magnum* von

1764 *Ergo consideremus, qualiter oporteat in conspectu diuinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet uoci nostrae.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 75, cap. 19.6–7.

1765 *Verumptamen [sic], nisi mens consonet lingue, certum est uocem quantumlibet clamosam Domino non placere.* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 1 (1995), 24. Übersetzung: Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Hrsg. und übers. v. Douteil, Bd. 2 (2016), 664.

1766 Vgl. Constable, *Concern for Sincerity* (1986), 17.

1767 Vgl. ebd. Ähnlich argumentiert auch Lentjes, *Andacht* (1999), 29: „Innen und Außen, der *homo interior* und der *homo exterior*, äußeres formalisiertes Verhalten und innere Haltung sollten nach Meinung der meisten mittelalterlichen Prediger zur Deckung gebracht werden (...).“

1768 In Constables Artikel bleibt just dieses Spannungsfeld dann auch unthematisiert.

Arnold Angenendt findet sich ebenfalls ein Kapitel zur „Emotionalisierung“ des Religiösen im Spätmittelalter.<sup>1769</sup>

Diese Forschungsposition muss vor dem Hintergrund einer sehr einflussreichen Meistererzählung betrachtet werden.<sup>1770</sup> In der Umbruchszeit des 12. Jahrhunderts soll es nämlich zu einer regelrechten Revolution in der Mentalitätsgeschichte gekommen sein, nämlich zur Entdeckung des Individuums. Besonders einflussreich war diesbezüglich eine Studie von Richard Southern, der um das Jahr 1100 einen Paradigmenwechsel in der Mentalitätsgeschichte konstatierte, nämlich einen zunehmenden Hang zur Individualität und Innerlichkeit, was sich auch auf den *modus orandi* ausgewirkt habe. Insbesondere die Gebetssammlung des Anselm von Canterbury gilt Southern dabei als Wendepunkt der mittelalterlichen Gebetskultur: „Whereas in the comparable prayer of an earlier generation everything is immediately clear, in Anselm there is much that is too subtle, too complex and too personal to be understood without a close concentration which is possible only in the seclusion of an inner chamber. The environment of prayer has shifted decisively from the church to the chamber, and from communal effort to severe and lonely introspection: we have not only withdrawn from corporate worship into the privacy of the chamber; we have withdrawn into the secrecy of the soul.“<sup>1771</sup>

Obgleich Southern's These auch auf Widerspruch gestoßen ist – vor allem sein Konzept der Individualität ist umstritten<sup>1772</sup> –, so wurde seine These doch zumindest von der Religionsforschung im Allgemeinen und der Gebetsforschung im Speziellen positiv rezipiert, was sich nicht zuletzt an den bereits angeführten Überschriften bei Langer und Angenendt ablesen lässt.<sup>1773</sup> Die Mediävistik hat der mittelalterlichen Gebetskultur also eine genau entgegengesetzte Entwicklungsrichtung bescheinigt, als sie die beiden Religionsforscher zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Hinblick auf die allgemeine Geschichte des Gebets konstatiert hatten: Während Mauss und Heiler der Geschichte des Gebets einen stetigen Hang zur Ritualisierung bescheinigten, verzeichneten die Mediävisten im Hinblick auf das lateinische Christentum eine Tendenz zu mehr Innerlichkeit und Subjektivität in der Gebetskultur.

Dass es beginnend mit den Umwälzungen des 12. Jahrhunderts zu einer zunehmenden Subjektivierung und Emotionalisierung des Religiösen kam, die im Spätmittelalter ihren Kulminationspunkt erreichte und im Zuge dieser allgemeinen Entwick-

<sup>1769</sup> Vgl. Langer, Erfahrung (1987), 106–120; Angenendt, Geschichte der Religiosität (42009), 537.

<sup>1770</sup> Otto Langer deutet diesen forschungsgeschichtlichen Hintergrund seiner Überlegungen zur Subjektivierung des Gebets indessen lediglich an, wenn er schreibt: „In dieser Neugestaltung der Gebetsweise spiegelt sich nur der Geist der Zeit wider.“ Langer, Erfahrung (1987), 115.

<sup>1771</sup> Southern, Saint Anselm (1990), 102.

<sup>1772</sup> Zur Kritik vgl. Bynum, Twelfth Century (1980), 1–18; Dies./Kramer, Revisiting (2002), 57–88.

<sup>1773</sup> Allerdings gilt es einschränkend hinzuzufügen, dass sich die Gebetsforschung nicht explizit auf Southern's Arbeit bezieht, also die Anklänge, mit anderen Worten, lediglich implizit sind.

lung der Affekt zum zentralen Gelingenskriterium der Kommunikation mit Gott avancierte, lässt sich nur schwerlich leugnen. Jedoch darf man sich jenen Prozess nicht als allzu geradlinige Entwicklung vorstellen. Denn im Spätmittelalter trat das Gefühl keineswegs *anstelle* des Ritus bzw. löste ersteres letzteres Prinzip ab, ebenso wenig wie im Frühmittelalter der Ritualismus als das einzige bestimmende Gelingenskriterium in der Kommunikation mit Gott angesehen wurde – diesem Missverständnis gilt es sogleich vorzubeugen. Ritualismus und Emotionalität schließen sich *nicht* wechselseitig aus. Vielmehr waren und blieben beide Aspekte während des ganzen Zeitraums untrennbar miteinander verwoben, was Spannungen erzeugte. Das Gebet oszillierte, mit anderen Worten, während des gesamten Mittelalters zwischen konträren Gelin- gungsbedingungen, wobei sich die Akzentsetzung durchaus verschieben konnte, die Spannungen zwischen den beobachtbaren und inkommensurablen Bedingungen aber niemals gänzlich aufgelöst wurden,<sup>1774</sup> was bereits thesenhaft angeklungen ist, und nun im Folgenden anhand einiger ausgewählter Fallbeispiele aus jeder der drei Teile- pochen des Mittelalters aufgezeigt werden soll.

## 8.1 Das Frühmittelalter – Von verpatzten Taufformeln und schelmischen Herrschern

Das Frühmittelalter gilt der Forschung als *rituelles* Zeitalter schlechthin: „Im Frühmit- telalter ist es (...) die rituelle Genauigkeit, die zum kultischen Ideal aufsteigt: Jedes Wort und jeder Gestus müssen stimmen.“<sup>1775</sup> Weil dieses Prinzip dem Christentum in seiner „Urform“ eigentlich fremd gewesen sei, hat der große Kenner der mittelalterli- chen Religiosität, Arnold Angenendt, diese Teilepoche gar als Rückschritt in der Ge- schichte des Christentums bewertet.<sup>1776</sup> Ja mehr noch. In einem seiner früheren Texte sprach der kürzlich verstorbene Liturgiker und Kirchenhistoriker in einer mehr als

---

<sup>1774</sup> Anders hat hingegen Arnold Angenendt die Dinge in einem Artikel gesehen, den er zusammen mit seinen Schülern publiziert hat: „Ja, sind die Gegensätze zwischen Innen und Außen, die wir heute auszumachen meinen, überhaupt von den Frommen des späten Mittelalters so empfunden worden, oder konnten sie nicht beides in einer uns heute fremden Weise miteinander vereinen? Gleich welche Antworten auf diese Frage gefunden werden: einförmig war die spätmittelalterliche Frömmigkeit nicht.“ Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 62. Während sich der zweite Part der von Angen- endt und seinem Schülerkreis hier aufgeworfenen (rhetorischen) Frage unumwunden bejahen lässt, muss ersterem Teil jedoch entschieden widersprochen werden – zumindest im Hinblick auf die hier im Fokus stehende Thematik.

<sup>1775</sup> Angenendt, *Libelli bene correcti* (1992), 123.

<sup>1776</sup> Vgl. ebd., 121–123. An anderer Stelle hat Angenendt das Frühmittelalter auch als „Durchgangs- phase“ bezeichnet, ja mehr noch als eine „transitorische, nicht wesentliche Ausformung des Christli- chen und infolgedessen als ein überständiges Relikt der Vergangenheit.“ Angenendt, *Religiosität* (1978/79), 51.

unglücklichen Formulierung gar von einer „Judaisierung“ des Christlichen, die sich im Frühmittelalter vollzogen habe.<sup>1777</sup> Zumindest implizit griff Angenendt damit eine Lesart auf, die insbesondere durch die Kirchenreformer des 12. Jahrhundert postuliert worden war. Dass Bernhard von Clairvaux das Ausmaß und die Ausstaffierung der cluniazensischen Kirchen nicht nur als Kommunikationshindernis beim Beten ansah, sondern ihm dies gar als Rückfall in das Judentum galt, sahen wir bereits.<sup>1778</sup> Demgegenüber forderte der Zisterzienserabt *affectus* statt *decor* und *solemnitas* ein.<sup>1779</sup> Einer der schärfsten Kritiker des alten *modus orandi* war aber sicherlich Peter von Blois († 1211), der dem alten Benediktinertum in einem Brief vorwarf, den Psalmengesang zur emotionslosen Routine verkommen zu lassen, wobei er drastische Töne anschlägt: „Welche Güte oder Frömmigkeit wirst Du, so frage ich, bei denen finden, bei denen sich die gemurmelte und verworrene Wiederholung und Fülle der Psalmen in Erbrechen verkehrt hat? Paulus sagt, lasst uns im Geiste psallieren, lasst uns mit dem Verstand psallieren. Wenn keine Frömmigkeit bei denjenigen ist, die psallieren, selbst wenn sie denselben Psalm eintausendmal wiederholen, ist dieser Psalm kein ergötzliches und schickliches Lob.“<sup>1780</sup>

Offensichtlich empfand der Kirchenreformer die Liturgie des traditionellen Benediktinertums, die vor allem in Cluny auf die Spitze getrieben wurde – wie wir bereits sahen – als Entartung, eben weil der Ritualismus hier auf Kosten der Andacht ging bzw. vorsichtiger formuliert: gegangen sei. Der Konjunktiv ist hier nicht nur deswegen angezeigt, weil hier eine Quellaussage paraphrasiert wird, sondern weil sich der Historiker davor hüten muss, die Argumentation der Kirchenreformer des 12. Jahrhunderts allzu unreflektiert zu duplizieren. Denn die Tatsache, dass Peter von Blois dem alten benediktinischen Mönchtum hier einen emotionslosen Ritualismus vorwirft, bedeutet noch lange nicht, dass dieser Vorwurf auch berechtigt ist.<sup>1781</sup> Oder mit den Worten von Rachel Fulton Brown: „There is no evidence to suggest that the authors of the prayers that survive from the Carolingian and Anglo-Saxon devotional

1777 Auch wenn er diesen Begriff nur in Anführungszeichen verwendet und zu Beginn des Unterkapitels noch mit einem Fragezeichen versieht („Christliche ‚Judaisierung?‘“), so bediente sich der Theologe damit nichtsdestoweniger der Rhetorik des christlichen Antijudaismus. Vgl. Angenendt, *Religiosität* (1978/79), 48.

1778 Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Ed. Leclercq/Rochais, 104. Siehe das vollständige Zitat oben in Anm. 1389.

1779 Ebd.

1780 *Quid quaeso dulcedinis aut devotionis invenies apud eos, quibus versa est in nauseam murmurosa atque confusa iteratio et farsura psalmodum. Paulus dicit, Psallamus spiritu, psallamus et mente. Si psallentibus non adsit devotio, licet eundem psalmum millies repetant, non est hic psalmus jucunda decoraque laudatio*. Peter von Blois, *Epistolae*. Ed. Giles, 266, Nr. 86.

1781 Gegen eine Gleichsetzung des Ritualismus mit Emotionslosigkeit hat sich auch Mary Douglas ausgesprochen, die allerdings andere Texte vor Augen hat als die hier angeführten. Vgl. Douglas, *Ritual* (42004), 76.

tradition were any more or less ‚sincere‘ in their experience of the texts than their post-Anselmian successors or that they were content, as some of the twelfth-century reformers implied, simply to mouth the words of the texts without any attention to their ‚inner meaning‘.<sup>1782</sup> Dieses Diktum ist auch für die hier im Fokus stehende Frage relevant; es legt nämlich nahe, dass der Ritualismus keineswegs die einzige Gelinbensbedingung des Gebets war, sondern das Gebet im Spannungsfeld zwischen Form und Inhalt, Außen und Innen oszillierte.

Benedikt von Nursia, der immerhin den zentralen Normtext für die zönonobitische Lebensform verfasst hat, welcher bekanntlich auch die zentrale Richtschnur für das traditionelle Benediktinertum darstellte, hat keineswegs einem reinen Ritualismus das Wort geredet, sondern auch dem Innenleben des Beters eine große Bedeutung zugemessen. In seiner Regula warnt er vor dem vielen Wortemachen und fordert von den Klosterinsassen ein kurzes (*brevis*) und authentisches (*pura*) Gebet ein.<sup>1783</sup> Aufgrund von göttlicher Eingebung, so erklärt Benedikt weiter, dürfe das Privatgebet zwar verlängert werden, nicht jedoch das gemeinschaftliche Gebet bzw. das Chorgebet, das immer kurz sein müsse, wie es ebendort heißt.<sup>1784</sup>

Ein Blick in die ‚Regula Benedicti‘ zeigt mithin, dass die innere Einstellung des Betenden im Frühmittelalter keineswegs als unerheblich angesehen wurde. Noch deutlicher wird dies in den Sentenzen des Isidor von Sevilla († 636), deren Entstehung im Zusammenhang mit dem Konzil von Toledo 633 stehen.<sup>1785</sup> Besonders ein Kapitel dieses Werkes ist für unsere Fragestellung aufschlussreich, worin sich der Erzbischof der Gebetsthematik unter der Überschrift ‚De oratione‘ annimmt.<sup>1786</sup> Darin formuliert der Kirchenvater programmatisch, dass das Gebet nicht mit den Lippen, sondern dem Herzen zu sprechen sei: *Oratio cordis est, non labiorum*.<sup>1787</sup> Diesen Umstand erklärt Isidor mit der besonderen kommunikativen Beschaffenheit Gottes: Letzterer achte nämlich nicht auf die Worte des Bittstellers, sondern schaue vielmehr auf das Herz des Beters (*orantis cor*). Denn anders als die Menschen, denen verborgen bleibe, wenn das Herz bete, die Stimme aber schweige, sei Gott zu einer solchen Form der Kommunikation in der Lage, weil ihm, so heißt es wörtlich, das Gewissen offenbar sei, also

1782 Fulton Brown, *Praying with Anselm* (2006), 715.

1783 *Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. Ed ideo brevis [sic] debet esse et pura oratio, (...).* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 75, cap. 30.3–4. Vgl. dazu auch den kritischen Apparat, aus dem sich entnehmen lässt, in welchen Handschriften sich an dieser Stelle *brevis* findet, und in welchen Handschriften man an dieser Stelle *brevis* liest. Vgl. ebd., 76.

1784 *Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis diuinæ gratiae protendatur. In conuentu tamen omnino brebiatur oratio et facto signo a priore omnes pariter surgant.* Benedicti Regula. Ed. Hanslik, 75 f., cap. 30.4–5.

1785 Isidor von Sevilla, *Sententiae*. Ed. Cazier, XIX.

1786 Ebd., 220–228.

1787 Ebd., 221.



rein kognitive Prozesse ersichtlich seien.<sup>1788</sup> Daher überrascht es nicht, dass Isidor dem tonlosen Gebet, das aber dem Herzen entspringe, den Vorzug gegenüber dem artikulierten Gebet gibt, das *sine intuitu mentis* angestimmt werde.<sup>1789</sup> Welche Gefahr ein solches prahlerisches Gebet für den Beter bedeutet, hat Isidor an anderer Stelle des Gebetskapitels erklärt: Ein Gebet, das lediglich auf den Zuspruch der Menschen aus sei, hat für Isidor nämlich nicht nur keine sündentilgende Wirkung, sondern verkehrt sich selbst in Sünde, wie es wörtlich heißt.<sup>1790</sup> Auch Isidor von Sevilla ist mithin weit davon entfernt, den Ritualismus zum einzigen oder auch nur maßgeblichen Gelingenskriterium des Gebets zu erklären, sondern er gewichtet das Innenleben des Beters ganz im Gegenteil höher als die äußere Form des Gebets.

Für Einhard soll das Gebet sogar völlig ohne körperlichen Gesten (*sine corporis gestu*) erfolgen, sondern nur in Geist und/oder Stimme angestimmt werden, wie der Vertraute und Biograph Karls des Großen im März oder April des Jahres 836 in einem Brief an Abt Lupus von Ferrières schrieb.<sup>1791</sup> Wenn man also einmal von der akustischen Dimension absieht, bezeichnet das Wort *oratio* für Einhard einen gänzlich körperlosen, rein inneren Vorgang. Der Körper, genauer: die Körpergestik kommt für ihn erst bei der Anbetung (*adoratio*) ins Spiel, die er diametral zum Beten als durch und durch körperliche Handlung definiert, bei der diverse Gesten zum Einsatz kommen können: Konkret nennt Einhard das Neigen des Kopfes, das Beugen bzw. die Prostration des ganzen Körpers, das Ausstrecken der Arme und Hände sowie beliebige weitere Arten, mittels der Körpergestik seine Verehrung auszudrücken.<sup>1792</sup> Bis zu einem gewissen Grad hebt der Gelehrte der Karolingerzeit mit seiner Unterscheidung zwischen *oratio* und *adoratio* also den in seiner Zeit vieldiskutierten Gegensatz zwischen dem Innen und Außen in der Gebetsfrage auf. *Oratio* ist für ihn vor allem ein innerer Vorgang, den er für den unsichtbaren Gott allein reserviert, wohingegen sich *adoratio* vor allem im Außen abspielt und diversen Dingen zum Zweck der Verehrung gezollt wer-

1788 *Neque enim uerba deprecantis Deus intendit, sed orantis cor aspicit. Quod si tacite cor oret et uox sileat, quamuis hominibus lateat, Deo latere non potest, qui conscientiae praesens est.* Isidor von Sevilla, *Sententiae*. Ed. Cazier, 221.

1789 *Melius est autem cum silentio orare corde sine sono uocis, quam solis uerbis sine intuitu mentis.* Isidor von Sevilla, *Sententiae*. Ed. Cazier, 221.

1790 *Qui enim iactanter orat, laudem adpetendo humanam, non solum quia eius oratio non delet peccatum, sed et ipsa uertitur in peccatum.* Isidor von Sevilla, *Sententiae*. Ed. Cazier, 225.

1791 *Orare est, ut mea fert opinio: Deum inuisibilem (...) mente uel uoce, uel mente pariter ac uoce, sine corporis gestu precari.* Einhard, *Quaestio de adoranda cruce*. Ed. Allen, 192. Vgl. zu jenem Brief zuletzt Scheffers, *Sub umbra dei* (2019), 91–124.

1792 *Adorare: rei uisibili et coram positae ac presenti, uel inclinatione capitis uel incuruatione uel prostratione totius corporis uel protensione brachiorum atque expansione manuum, uel alio quolibet modo ad corporis tamen gestum pertinente, uenerationem exhibere.* Einhard, *Quaestio de adoranda cruce*. Ed. Allen, 192.

den kann.<sup>1793</sup> Allerdings muss Einhard eingestehen, dass die von ihm gefasste Unterscheidung zwischen *orare* und *adorare* bzw. zwischen *oratio* und *adoratio* im Hinblick auf das Johannesevangelium (Joh 4,20–24) nicht wirklich aufgehe, da hier ein indifferenter Begriffsgebrauch zu beobachten sei: „Deswegen erschließt sich mir nicht, warum im Evangelium nach Johannes, wo nämlich eine Unterredung zwischen Gott und der Samariterin über die Stätte der Anbetung geführt wird, nicht von Gebet (*oratio*), das Gott erwiesen wird, sondern von Anbetung (*adoratio*), das zum Erweis der Verehrung vielerlei Dingen entgegengebracht wird, die Rede ist, (...).“<sup>1794</sup> Was auf Einhards Seiten hier nur Kopfschütteln<sup>1795</sup> auslöst, ist für den Forscher bzw. die Forscherin höchst aufschlussreich: Typologische Sinnbildungen – just darum handelt es sich bei Einhards Unterscheidung zwischen *oratio* und *adoratio* freilich – lassen sich in der Empirie oftmals nicht so trennscharf beobachten, wie in der theoretischen bzw. theologischen Abstraktion. Inwieweit Einhard mit seiner Unterscheidung aber tatsächlich einen Lösungsvorschlag zur Gebetsfrage seiner Zeit beitragen wollte, lässt sich nur schwer eruieren. Er selbst jedenfalls schweigt dazu. Andere Zeitgenossen haben sich diesbezüglich klarer positioniert.

Dass im Frühmittelalter keineswegs einem reinen Ritualismus das Wort geredet wurde, zeigt sich auch bei Amalar von Metz, dessen Hauptwerk, den ‚*Liber officialis*‘, wir bereits in einem anderen Zusammenhang kennengelernt haben.<sup>1796</sup> Darin setzt sich der Liturgiker unter anderem auch mit dem Zusammenhang zwischen der Innenseite des Gebets (*oratio interna*), also der rein geistigen, nicht sichtbaren oder messba-

---

1793 Konkret nennt Einhard lebende und fühlende Wesen wie Engel und Menschen, aber auch gefühl- und leblose Dinge wie Tempel, Heiligengräber und Reliquien. Vgl. Einhard, *Quaestio de adoranda cruce*. Ed. Allen, 92 f.

1794 *Vnde mihi <non> uidetur cur in euangelio secundum Iohannem, ubi <enim> inter Samaritanam ac Deum de loco adorandi sermo exortus est, non de oratione (quę Deo), sed de adoratione (quę uenerationis causa exhibetur quibuslibet rebus) scriptum sit fuisse eos locutos, (...).* Einhard, *Quaestio de adoranda cruce*. Ed. Allen, 193.

1795 Interessanterweise wurde diese Verwunderung in der handschriftlichen Überlieferung des Textes noch verstärkt: Das *mihi non uidetur* in der oben zitierten Passage (siehe Anm. 1794) wurde in einer Handschrift des Textes, die in der Allen-Edition die Sigle V trägt, durch eine spätere Hand in ein *miror* korrigiert. Vgl. Einhard, *Quaestio de adoranda cruce*. Ed. Allen, 193 Anm. 31. Diese „wundersamere“ Lesart hat auch Eingang in die nun veraltete Edition des Textes gefunden: *Unde miror, cur in euangelio secundum Iohannem, ubi cum inter Samaritanam ac Deum de loco adorandi sermo exortus est, non de oratione, quę Deo, sed de adoratione, quę uenerationis causa exhibetur quibuslibet rebus, scriptum sit fuisse eos locutos, (...).* Einhard, *Quaestio de adoranda cruce*. Ed. Dümmeler, 148.

1796 Amalars Ausführungen zum Gebet, die sich eng an Augustinus anlehnen, sind nicht nur vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Liturgiekommentare eine Besonderheit, wie Rudolf Suntrup völlig richtig bemerkt hat, sondern auch für die hier im Fokus stehende Fragestellung bemerkenswert, weil darin „(...) nicht eine bestimmte Haltung in einer konkreten Situation (...) ausgelegt wird, sondern (...) die Gebethaltung allgemein und ohne allegorischen Bezug besprochen wird.“ Suntrup, *Bedeutung* (1978), 66.

ren Gefühls- bzw. Stimmungslage des Beters einerseits und dem Erscheinungsbild des Körpers (*habitus corporis*) andererseits auseinander.<sup>1797</sup> Zwar sei die äußere Haltung der Beter für die Kommunikation mit Gott nicht zwingend erforderlich, da Gott eines solchen Zeichens eigentlich nicht bedürfe, weil für ihn, also Gott, der menschliche Geist offenbar sei und weil demselben der unsichtbare Wunsch und die Gesinnung des Herzens (*invisibilis voluntas et cordis intentio*) bekannt sei, wie es wörtlich heißt.<sup>1798</sup> Gleichwohl sei die äußere Gebethaltung nicht überflüssig, weil sich der Mensch hierdurch selbst ansporne, um demütiger (*humilius*) und inniger (*ferventius*) zu beten.<sup>1799</sup> Die Geisteshaltung ist für Amalar nämlich nicht nur eine Voraussetzung für die richtige Gebärde, sondern erstere wird durch letztere auch gesteigert.<sup>1800</sup> Außen und Innen stehen für den Liturgiker mithin beim Beten in einer komplexen, schwer zu bestimmenden Wechselbeziehung, wie er selbst eingesteht: „Obwohl diese Bewegungen des Körpers nicht ohne eine vorausgehende Gemütsbewegung bewirkt werden können, so wird durch ihren wiederholten äußeren Vollzug andererseits – ich weiß nicht auf welche Weise (*nescio quomodo*) – jene innere und unsichtbare Bewegung, die sie geweckt hat, noch gesteigert und dadurch wächst auch die Inbrunst des Herzens, obwohl sie bereits vor diesen schon existiert, weil sie ja geschaffen werden, durch deren Schaffung.“<sup>1801</sup> Dieses komplexe, reziproke Verhältnis zwischen dem Innen und dem Außen erklärt der Theologe der Karolingerzeit jedoch nicht in eigenen Worten, sondern greift hierfür auf die Worte des Augustinus von Hippo zurück, die

---

1797 Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 354.

1798 (...) *quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec ille indigeat his indiciis, ut animus ei pandatur humanus*; (...). Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 354.

1799 Vgl. (...) *sed his magis se ipsum excitat homo ad orandum gemendumque humilius atque ferventius*; (...). Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 354.

1800 Rudolf Suntrup hat diesen komplexen, reziproken Zusammenhang folgendermaßen zusammengefasst: „Einerseits können die Gebärden nur ausgeführt werden, wenn ihnen eine innere Herzensbewegung vorangeht. Die durch diese hervorgerufenen Gebärden steigern ihrerseits wieder den inneren, unsichtbaren Affekt.“ Suntrup, Bedeutung (1978), 65.

1801 (...) *et nescio quomodo, cum hi motus corporis fieri, nisi motu animi praecedente, non possint, eisdem rursus exterius visibilibus factis, ille interior invisibilis, qui eos facit, augetur, ac per hoc cordis affectus, qui, ut fierent ista, praecessit, quia facta sunt, crescit*. Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 354. Die Übersetzung jener Passage ist nicht ganz einfach. Vgl. auch die freie Übersetzung von Gabriel Schlachter, die sich allerdings nicht auf Amalar bezieht, sondern die gleichlautende Stelle bei Augustinus ins Deutsche überträgt, den Amalar hier zitiert: „(...) obwohl alle diese Bewegungen des Körpers nicht ohne eine vorausgehende Bewegung der Seele ausgeführt werden können, so wird aber durch ihren wiederholten äußeren Vollzug, ich weiß nicht wie, jene innere unsichtbare Bewegung, die sie geweckt hat, noch gesteigert und dadurch auch die Inbrunst des Herzens, die vor diesen Akten schon da ist, eben durch diese Akte noch vermehrt.“ Augustinus, Die Sorge für die Toten. Hrsg. und übers. v. Schlachter, 12.

jener wohl zwischen 421 und 424 zu Pergament brachte,<sup>1802</sup> als er seine Schrift ‚De cura pro mortuis gerenda‘ schrieb.<sup>1803</sup>

Das Fallbeispiel, das Amalar allerdings an anderer Stelle als Illustration für diese Gebetslehre anführt, stammt jedoch aus seiner eigenen Hand. Er schreibt, dass es keine bessere Art gebe, um seiner Demut Ausdruck zu verleihen, als seinen Körper vollständig zu Boden zu werfen.<sup>1804</sup> Der Körper wird hier also zu einem Medium und Gradmesser der Frömmigkeit erklärt, also einer per se inkommensurablen Geisteshaltung. Bis zu diesem Punkt hat es den Anschein, als sei für den Liturgiker ausgemacht, was für die moderne soziologische Kommunikationstheorie ein Ding der Unmöglichkeit ist, nämlich über (symbolische) Kommunikation *unmittelbar* auf psychische Prozesse zugreifen bzw. schließen zu können.<sup>1805</sup> Doch eine solche Interpretation wäre vorschnell. Denn für Amalar bzw. für den nordafrikanischen Kirchenvater, den der Liturgiker an dieser Stelle zitiert, ist sehr wohl der Fall denkbar, dass jemand zwar nicht der äußeren Gebetsform Genüge tue – wobei er die genauen Gründe dafür im Dunklen lässt –, aber innerlich trotzdem bete. Der Beter werfe sich in diesem Fall nur für die Augen Gottes sichtbar zu Boden, gleichsam im innersten Kämmerlein der Seele, wie Amalar sich ausdrückt (*in secretissimo cubili*).<sup>1806</sup> Gerade diese letzte Passage ist aus kommunikationstheoretischer Perspektive bemerkenswert, zeigt sie doch, dass auch für den frühmittelalterlichen Theologen kein Automatismus bzw. spiegelbildliches Verhältnis zwischen dem Außen und Innen eines Menschen bestehen. Mit anderen Worten: Das Außen wird bei Amalar *nicht* als Spiegel des Innenlebens konzipiert.

Diese Beobachtung ist auch vor dem Hintergrund einer anderen Forschungsfrage von Interesse. Es ist nämlich strittig, inwieweit Innen und Außen im Mittelalter als spiegelbildlich gesehen wurden. Während laut Thomas Lentjes der Körper im Mittelalter als Spiegel für das Innenleben diente,<sup>1807</sup> wurde just diese direkte Verbindung zwi-

1802 Zur Datierung vgl. Rose, Commentary, 7–12.

1803 Vgl. Augustinus, De cura pro mortuis gerenda. Ed. 632.

1804 *Humilitatem mentis non possumus amplius monstrare, quam ut totum corpus ad terram prosteratur*. Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 100 f.

1805 Dass Luhmann psychische Prozesse der Umwelt sozialer Systeme zuordnet, wurde bereits erwähnt, ebenso wie die sich daraus ableitenden Konsequenzen: Wünsche, Begehren, Gefühle und Gedanken von Menschen haben laut der Theorie keinen direkten Einfluss auf die stets emergenten Kommunikationsprozesse bzw. sozialen Systeme, an den sie lediglich über sogenannte strukturelle Kopplungen teilnehmen. Siehe hierzu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 95.

1806 *Verumtamen, si eo modo quisque teneatur, vel etiam ligetur, ut haec de suis membris facere nequeat, non ideo non orat interior homo, et ante oculos Dei in secretissimo cubili, ubi conpungitur, sternitur*. Amalar von Metz, Liber officialis. Ed. Hanssens, 354.

1807 „Am Äußeren, am Körper sollte der innere Mensch einerseits geschult und andererseits am Äußeren ansichtig werden.“ Lentjes, Andacht (1999), 29. Und wenig später: „Außen und Innen gehörten zusammen, und das äußere Verhalten war dadurch in seiner Bedeutung nicht hoch genug zu veranschlagen.“ Ebd., 30. Vgl. dazu auch Schreiner, Kuß (1990), 89: „Nur weil Leib und Seele eine Einheit

schen Außen und Innen von Susan R. Kramer und Caroline Walker Bynum bestritten. Laut deren Dafürhalten gebe es keinen direkten Rückschluss zwischen Innen und Außen. Oder mit den eigenen Worten der beiden Forscherinnen: „Outer behaviour was not a direct gateway to inner attitude.“<sup>1808</sup> Ungeachtet der Frage, welcher der beiden Forschungspositionen man sich anschließen möchte, so zeigt das Fallbeispiel des ‚Liber officialis‘ indessen zweifelsohne, dass die Gefühlswelt bzw. das Innenleben des Beters von diesem frühmittelalterlichen Theologen alles andere als unerheblich für den Gebetserfolg erachtet wurde.

Dass der Ritualismus der Epoche keineswegs das einzige Gelingenskriterium der Kommunikation mit Gott war, sondern das Gebet zwischen den beiden Polen Form und Inhalt changierte, lässt sich noch durch andere Fallbeispiele aus der Zeit erhärten. Hierfür sei auf ein bekanntes – und aus heutiger Sichtweise unfreiwillig komisches – Beispiel aus der frühmittelalterlichen Liturgiegeschichte verwiesen.<sup>1809</sup> Im Jahr

---

bilden, besteht nach Auffassung mittelalterlicher Theologen und Literaten die Möglichkeit, an Bewegungen des Körpers (*motus corporis*) Bewegungen der Seele (*motus animae*) abzulesen, aus dem Gesicht (*facies*) einen Spiegel des Herzens (*speculum cordis*) zu machen und die Haltung des Körpers (*gestus corporis*) als Zeichen innerer Gesinnung (*signum mentis*) zu betrachten.“ (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Schreiner, Gerechtigkeit (1996), 39; Sonntag, Klosterleben (2008), 208; 216 f.; 221.

**1808** Kramer/Bynum, *Revisiting* (2002), 65.

**1809** Auch wenn in der Forschung immer wieder auf den Brief verwiesen wird, so sind die meist nur knappen Ausführungen nicht immer überzeugend. So datiert Arnold Angenendt den Brief etwa fälschlicherweise in das Jahr 744 und missversteht ihn offenbar als Reaktion des Papstes auf eine Anfrage durch Bonifatius: „Am deutlichsten ist ein Brief aus dem Jahre 744 [sic], in dem Papst Zacharias den ob einer falsch gesprochenen Spendeformel besorgt anfragenden [sic] Bonifatius für die Gültigkeit des Sakraments beruhigen mußte.“ Angenendt, Bonifatius (1977, ND 2004), 37. Freilich hat Bonifatius zahlreiche solcher Anfragen an Rom adressiert, die unter den Historikern „soviel Kopfschütteln über die Unselbständigkeit, Unsicherheit und Ängstlichkeit des Bonifatius ausgelöst haben“, wie es Schieffer, Winfrid-Bonifatius (21972), 153 einmal formuliert hat. Unser Schreiben ist aber *kein* solches Antwortschreiben, sondern der Papst reagierte damit im Jahr 746 auf die Klage des Iren Vergil sowie eines anderen Geistlichen, die sich über das Handeln des Bonifatius beim Papst beschwert hatten. Wenig gelungen ist auch die Darstellung bei Padberg, Bonifatius (2003), 62, wo zwar auf die Spannungen zwischen Bonifatius und dessen „Erzwidrsacher“ Virgil hingewiesen wird, aber die Zusammenhänge des Briefes trotzdem nicht korrekt erfasst werden. Laut Padberg soll es nämlich besagter Vergil gewesen sein, der an Bonifatius geschrieben habe, dass ihm der Papst zur Auflage gemacht habe, die Menschen ein zweites Mal zu taufen, woraufhin sich Bonifatius bei Papst Zacharias beschwert habe, „Vergil verlange die Wiedertaufe und hetze gegen ihn.“

Wenig zufriedenstellend ist auch der zwar etwas umfangreichere, dafür aber umso mangelhaftere Artikel von Bruce Brasington, dem offenbar sowohl die moderne historisch-kritische Edition als auch der genaue Wortlaut des lateinischen Textes entgangen ist. Zwar wurde der Text von Ernst Dümmler in den MGH Epp. 3 ediert, allerdings nicht im Jahr 1978 wie Brasington angibt (ohne Angabe der Seitenzahl), sondern bereits im Jahr 1892 und zwar auf S. 336. Aufgrund dieses Fehlers (das besagte Jahr dürfte sich wohl auf einen Nachdruck beziehen) ist Brasington dann wohl auch die bis heute relevante Edition von Michael Tangel entgangen, die jener im Jahr 1916 in den MGH Epp. sel. 1 publizierte.

746 richtete Papst Zacharias einen Brief an Winfrid-Bonifatius, worin er den Missionar dazu auffordert, von einer Praktik Abstand zu nehmen, die ihm zu Ohren gekommen sei. Der Papst will nämlich von den beiden frommen Männern Virgilius und Sidonius – ersterer ist kein Geringerer als einer der größten Konkurrenten des Missionars, der spätere Bischof von Salzburg –<sup>1810</sup> darüber in Kenntnis gesetzt worden sein, dass Bonifatius in der Provinz der Bayern zur Wiedertaufe geschritten sei bzw. diese veranlasst habe.<sup>1811</sup> Den Hintergrund für diese aus dogmatischen Gründen heikle Maßnahme lässt der Brief ebenfalls erkennen: In der Provinz habe ein ungebildeter Priester sein Unwesen getrieben und in völliger Unkenntnis des Lateinischen Täuflinge *in nomine patria et filia et spiritus sancti* getauft, was Bonifatius wiederum zu seinem Schritt motiviert habe, wie es heißt.<sup>1812</sup> Sollte der Brief Bonifatius' Handeln korrekt wiederge-

---

Schwerer als dieser Fauxpas dürfte aber wiegen, dass Brasington auch der genaue Wortlaut des lateinischen Textes entgangen ist. In keiner der Handschriften unseres Briefes findet sich die Formel: *baptizo te in nomine patria et filia et spiritu scientia*, die Brasington an dieser Stelle zu lesen können glaubt. Vgl. Brasington, *In nomine patria* (2001), 1 f.; 3. Sowohl in der Edition von Dümmler, die Brasington ja vorgibt, benutzt zu haben, als auch in der neueren Edition von Tangel liest man an dieser Stelle: *Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti*. Vgl. Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: S. Bonifatii et Lulli Epistolae. Ed. Dümmler, 336, Nr. 68 und in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangel, 141, Nr. 68. Bemerkenswerterweise wurde Brasington auch nicht durch die Untersuchung der Rezeptionsgeschichte des Briefes in den Kirchenrechtssammlungen des 11. Jahrhunderts auf seinen Fehler aufmerksam. Er stellt nämlich verwundert fest, dass in den mehr als 120 Handschriften der ‚Panormia‘ zwar fast immer von *patria* und *filia* die Rede sei, aber fast nie von *scientia*. Anstatt seine eigene Arbeitsweise kritisch zu reflektieren, veranlasste ihn diese Beobachtung aber zu einem Nachdenken über die „psychological nature of copying“ Brasington, *In nomine patria* (2001), 4. Vgl. zum Brief auch die knappen Erwähnungen bei Angenendt, *Libelli bene correcti* (1992), 125; Lotter, *Völkerverschiebungen* (2003), 185; Odenthal, *Liturgie* (2011), 66 f.

**1810** Zum Konflikt zwischen dem Missionar Bonifatius und dem Bischof Virgil, in dem Bonifatius auch vor Häresievorwürfen in Richtung des Gegenspielers aus Salzburg nicht zurückschreckte, vgl. Schieffer, *Winfrid-Bonifatius* (1972), 246–249; Löwe, *Widersacher* (1952), 956–961.

**1811** *Virgilius et Sedonius religiosi viri apud Baioariorum provinciam degentes suis nos litteris usi sunt, per quas intimaverunt, quod tua reverenda fraternitas eis iniungeret christianos denuo baptizare*. Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangel, 141, Nr. 68. Ersterer war Abt des südirischen Klosters Aghahoc und seit 745 Abt von St. Peter in Salzburg. Im Jahr 746 oder 747 wurde ihm von Herzog Odilo zudem die kommissarische Verwaltung des Bistums Salzburg übertragen, womit Bonifatius übergangen, ja desavouiert wurde. Kurzum, es war sicherlich ein Konkurrent bzw. Gegenspieler, der bei Papst Zacharias Klage gegen Bonifatius erhob. Über den letzteren Ankläger, also Sidonius, ist weniger bekannt. Sein Name legt eine gallorömische Herkunft nahe und ab 754 lässt er sich als Bischof von Passau nachweisen. Vgl. Rau, *Briefe* (2011), 210 f. Anm. 2.

**1812** *Retulerunt quippe, quod fuerint in eadem provincia sacerdos, qui Latinam linguam penitus ignorabat et, dum baptizaret, nesciens Latini eloquii infringens linguam diceret: „Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti“. Ac per hoc tua reverenda fraternitas consideravit rebaptizare*. Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. Tangel, 141, Nr. 68. Friedrich Lotter hat die Frage durchgespielt, ob es sich bei dem besagten ungebildeten Priester viel-

ben – was keinesfalls gesagt ist, wenn man bedenkt, wer hier als Informationsquelle dient –,<sup>1813</sup> dann ging es dem Missionar bei seinem Tun also in erster Linie um die Sicherung des formalkorrekten rituellen Vollzugs des Sakraments, was auf den ersten Blick wie ein Beleg für das klassische Metanarrativ erscheint, welches gerade das Frühmittelalter als rituelles Zeitalter *par excellence* sieht.<sup>1814</sup> Kurzum, Bonifatius' Handeln ist dem Ritualismus geschuldet. Die Antwort des Papstes zeigt jedoch, dass auch zu diesen Zeiten die Kommunikation mit Gott keineswegs in grammatischer Korrektheit und Buchstabentreue aufging, also der Gebetserfolg nur an äußeren, rituellen Kriterien festgemacht wurde. Der Papst zerschlug die Bedenken des Missionars nämlich mit dem Hinweis, dass die Sakramentspende ungeachtet der formalen sprachlichen Mängel wirksam sei, wobei er sich auf dem festen Boden der Vätertradition wähnte, wie er durchblicken lässt: „Aber, heiligster Bruder, wenn der Taufende, ohne eine Irrlehre oder Ketzerei einzuschieben, sondern bloß wegen seiner Unkenntnis des römischen Ausdrucks, wobei er die Regeln der Sprache bricht, bei der Taufe, so wie wir gesagt haben, gesprochen hat, dann können wir Dir nicht zustimmen, dass deshalb die Taufe wiederholt werden sollte. Denn, was Deiner heiligen Brüderlichkeit wohlbekannt ist, wer getauft worden ist von Ketzern auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, darf auf keinen Fall nochmals getauft werden, sondern muss allein durch Handauflegung gereinigt werden. Wenn es sich, heiligster Bruder, so verhält, wie dieser Bericht an uns sagt, dann soll von Dir dieses und anderes dieser Art nicht mehr verkündet werden, sondern Deine Heiligkeit sei bemüht, an dem festzuhalten, was die heiligen Väter lehren und verkünden.“<sup>1815</sup>

Die Frage, inwieweit der Papst hier tatsächlich auf dem Boden der Tradition steht und inwiefern eine falsch gesprochene Taufformel wirksam ist oder nicht, ist nicht Sache des Kulturwissenschaftlers, sondern des Theologen, insbesondere des Dogmati-

---

leicht um einen „norikoromanischen Geistlichen“ gehandelt haben mag, „dessen Latein sich von der korrekten Aussprache wie sie die irischen, angelsächsischen und fränkischen Priester pflegten, entfernte hatte.“ Lotter, *Völkerverschiebungen* (2003), 185.

**1813** Es gilt nämlich zu bedenken, dass der Papst hier eine Klage reproduziert, die von Bonifatius' Gegnern erhoben wurde, es könnte sich dabei also auch um eine kommunikative Strategie handeln, um den Missionar und Legaten ins Unrecht zu setzen.

**1814** Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1775.

**1815** *Sed, sanctissime frater, si ille, qui baptizavit, non errorem introducens aut heresim, sed pro sola ignorantia Romane locutionis infringendo linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non possumus consentire, ut denuo baptizentur; quia, quod tua bene conpertum habet sancta fraternitas, quicumque baptizatus fuerit ab hereticis in nomine patris et filii et spiritus sancti, nullo modo rebaptizari debeat, sed per sola manus inpositione purgari debeat. Nam, sanctissime frater, si ita est ut nobis relatum est, non amplius a te illis predicetur huiusmodi, sed, ut sancti patres docent et predicant, tua sanctitas studeat conservare.* Papst Zacharias, JL 2276 (Virgilius et Sedonius), in: *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*. Ed. Tangl, 141, Nr. 68.

kers.<sup>1816</sup> Es sei jedoch zumindest angemerkt, dass der Papst seine Aussage in einem späteren Brief, wenn auch nicht revidierte, so jedoch in einem Punkt präzierte. Im Jahr 748 schärfte Zacharias dem betagten Missionar erneut ein, dass eine Taufe, die selbst von den schlimmsten Häretikern, Schismatikern, Räubern, Dieben und Ehebrechern (*quamvis sceleratissimus quisque hereticus vel scismaticus aut latro vel fur sive adulter*) gespendet werde, gültig sei,<sup>1817</sup> allerdings nur – und diese Einschränkung findet in dem früheren Brief bezeichnenderweise keine Erwähnung –, wenn diese die richtige Taufformel benutzen, also *rite* handeln. Andernfalls sei selbst die Taufe eines Gerechten unwirksam, wie es in dem Brief aus dem Jahr 748 heißt.<sup>1818</sup> Ungeachtet dieses Widerspruchs zeigt der Briefwechsel zwischen dem Papst und dem Missionar jedoch überdeutlich, dass es auch im frühen Mittelalter keineswegs ausgemacht war, welches Element in der Kommunikation mit Gott überwiegt: Form oder Inhalt. Während für den Missionar anscheinend die Form das entscheidende Gelingenskriterium war, stand für den Papst offenbar die Intention im Fokus der Kommunikation mit Gott.

Dass der im Frühmittelalter weit verbreitete Ritualismus in der Gebetsfrage nicht unumstritten war, zeigt noch ein anderes Fallbeispiel. In der ‚Vita Meinwerchi‘ findet

---

**1816** Tatsächlich hat sich die Kongregation für Glaubenslehre im Sommer des Jahres 2020 mit einer ähnlich gelagerten Frage beschäftigt, wie sie zwischen Bonifatius und Papst Zacharias verhandelt wurde, nämlich der Gültigkeit einer falschen Taufformel („Wir taufen dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“). In diesem Fall sprach sich die Kommission hingegen für die Ungültigkeit der Taufe aus, was am 8. Juni 2020 von Papst Franziskus approbiert und am 24. Juni desselben Jahres veröffentlicht wurde. Nach der Entscheidung musste der US-amerikanische Priester Andres Arango, der zwanzig Jahre lang eben jene unwirksame Taufformel verwendet hatte, von seinem Amt in der Pfarrkirche St. Gregory in Phoenix zurücktreten, nachdem sein Fehler aufgefallen war. Er entschuldigte sich in einem offenen Brief bei allem betroffenen Gläubigen für die Verwendung der „incorrect formula“. Auch sein Vorgesetzter Thomas Olmsted, der Bischof von Phoenix, sprach sein Bedauern über den Fall aus und erklärte zugleich in einem offenen Brief, dass er nicht glaube, dass Arango vorsätzlich gehandelt habe: „I do not believe Fr Andres had any intentions to harm the faithful or deprive them of the grace of baptism and the sacraments.“ Siehe die Ankündigung der Lehrentscheidung auf der Homepage des Vatikans: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/08/06/0406/00923.html#rispostede> (Zugriff: 26.03.2025). Siehe zur Causa Andres Arango den Beitrag im Guardian, worin auch die Stellungnahmen des Priesters und des Bischofs zitiert werden. Vgl. *Luscombe*, Thousands of baptisms (2022). Auch im deutschsprachigen Raum wurde der Fall in den Medien erwähnt. Vgl. *Haug*, Wir (2022).

**1817** Papst Zacharias, JL 2286 (Sacris liminibus), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. *Tangl*, 174, Nr. 80.

**1818** (...) *et e contra, licet si minister iustus fieret et si trinitatem iuxta regulam a Domino positam in lavacro non dixisset, verum baptismus non esset (...); quod pro certo verum est, quia qui unum ex sancta trinitate confessus non fuerit, perfectus christianus esse non potest*. Papst Zacharias, JL 2286 (Sacris liminibus), in: Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus. Ed. *Tangl*, 174 f., Nr. 80. Vgl. *Angenendt*, Religiosität (1978/79), 41.



sich eine Anekdote, die Kritik an der Gebetspraxis der Zeit übt, also am tradierten *modus orandi*. In diesem Text, der aus der Mitte des 12. Jahrhunderts datiert, wird davon berichtet, wie sich Kaiser Heinrich II. († 1024) an Bischof Meinwerk von Paderborn († 1036) dafür rächte, weil dieser ihm ein kostbares Gewand entwendet hatte, um es seiner Kirche zu vermachen.<sup>1819</sup> Um den frommen Dieb öffentlich bloßzustellen, soll der gewiefte Kaiser bei der philologischen Inkompetenz des Bischofs angesetzt haben, die sich sowohl bei der Aussprache wie beim Lesen des Lateinischen des Öfteren gezeigt habe. Zusammen mit seinem Kaplan ließ der Kaiser im Sakramentar des Bischofs eine Radierung im Gebet für die Verstorbenen vornehmen, wodurch sich die Semantik des Gebets entscheidend veränderte. Heinrich ließ nämlich aus den beiden Wörtern *famulis* (Dienern) und *famulabus* (Dienerinnen) jeweils die erste Silbe (*fa*) wegradieren, sodass Meinwerk später eine Messe *pro mulis et mulabus*, also für Maulesel und Mauleselinnen hielt.<sup>1820</sup> Im Anschluss soll der Kaiser den Bischof gescholten haben, er habe um eine Messe für seine Eltern und nicht für Maultiere gebeten: „Ich habe dich gebeten eine Messe für meinen Vater und meine Mutter, nicht aber für meine Maulesel und Mauleselinnen zu lesen.“<sup>1821</sup>

„Das ist natürlich eine Parodie“, so hat Hagen Keller die bekannte Anekdote kommentiert.<sup>1822</sup> Doch die Szene ist weit mehr als nur ein – je nach Perspektive gelungener oder misslungener – „Witz“.<sup>1823</sup> Die Pointe der sicherlich stilisierten Anekdote zielt erkennbar darauf ab, den strengen Formalismus und die Textfixierung des Klerus zu ironisieren, welcher so stark auf die äußere Form eines Gebets fokussiert ist, d. h. auf dessen formalkorrekte, fehlerfreie Rezitation, dass er völlig den Inhalt des Gebetstextes aus den Augen verliert, ja diesen nicht einmal dann richtig erfasst, wenn dieser Inhalt völliger Unsinn ist – diese (implizite) Botschaft will der Text wohl transportieren. Zwar korrigiert sich Meinwerk sogleich nach seinem Fauxpas,<sup>1824</sup> aber der Schaden ist angerichtet: Der Bischof hat nämlich nicht nur seine Schwäche im Um-

1819 Vgl. Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214.

1820 *Sciens autem imperator episcopum saecularibus negotiis multipliciter occupatum tam in latinatis locutione quam in lectione barbarismi vitia non semel incurrere de missali in quadam collecta pro defunctis ‚fa‘ de ‚famulis‘ et ‚famulabus‘ cum capellano suo delevit et episcopum pro requie animarum patris sui et matris missam celebrare rogavit. Episcopus igitur ex improvisio missam celebrare accelerans, ut scriptum reperit, ‚mulis‘ et ‚mulabus‘ dixit, (...).* Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214. Vgl. dazu Keller, Meinwerk (2005), 143; Haubrichs, Geschichte der Deutschen Literatur, Bd. 1 (1995), 45.

1821 „Ego“, inquit, „patri meo et matri, non mulis et mulabus meis missam celebrari rogavi.“ Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214. Übersetzung: Ebd., 215.

1822 Keller, Meinwerk (2005), 143.

1823 Ebd.

1824 *Episcopus igitur ex improvisio missam celebrare accelerans, ut scriptum reperit, ‚mulis‘ et ‚mulabus‘ dixit, sed errorem recognoscens repetitis verbis, quod male dixerat, correxit.* Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214.

gang mit dem Lateinischen offenbart – diese Inkompetenz ist offenbar kein Geheimnis, sondern bereits vorher allseits bekannt; vielmehr hat der Kaiser die *Auswirkungen* dieser Bildungslücke auf die Gebetskompetenz öffentlichkeitswirksam demonstriert und damit zugleich eine Schwäche der zeitgenössischen Gebetskultur aufgedeckt: den Formalismus. Entsprechend heftig fällt in der Geschichte die Reaktion des desavouierten Bischofs aus, der seine Schmach zur Schmähung Gottes erklärt. Er lässt den Kaplan, der ja ein Mitwisser und -täter des bitterbösen Streiches ist, öffentlich vor den versammelten Kanonikern züchtigen.<sup>1825</sup>

Es gibt also durchaus auch aus dem ausgehenden Frühmittelalter Stimmen, die eine allzu starke Fokussierung auf die Gebetsform und die formalkorrekte Rezitation ironisieren und implizit eine stärkere Beachtung des Gebetsinhaltes einfordern. Es kann also nicht die Rede davon sein, dass das Textverständnis seitens der Betenden bis ins 13. Jahrhundert als „bedeutungslos“ erachtet worden sei, wie etwa die Germanistin Johanna Thali konstatierte.<sup>1826</sup> Im Lichte des oben angesprochenen Fallbeispiels erweist sich diese Aussage als viel zu pauschal, um unhinterfragt zu bleiben. Damit soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, dass sich auch Fallbeispiele anführen lassen, die das Textverständnis seitens der Betenden als sekundär erachten. So findet sich in der bereits angesprochenen Gebetslehre des Wilhelm von Auvergne tatsächlich bemerkenswerte Aussagen zum Gebetsverständnis. Der Mitte des 13. Jahrhunderts verstorbene Theologe konstatiert darin nämlich, dass Gott keinen Wert darauf lege, ob der Beter auch das verstehe, worum er im (lateinischen) Gebet bitte.<sup>1827</sup> Wilhelm setzt Gott dabei in einer bemerkenswerten Analogie dem Papst (*summus*

1825 Vgl. Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis. Hrsg. und übers. v. Berndt, 214.

1826 Thali, Strategien der Heilungsvermittlung (2009), 243. Thali beruft sich dabei auf die Dissertation von Thomas Lentes, wo sich aber nur nachlesen lässt, dass im späten Mittelalter das Textverständnis zu einer zentralen Gelingenskategorie des Betens wurde – was sich wohl kaum bestreiten lässt –, nicht aber, dass es in der Zeit zuvor generell als bedeutungslos angesehen wurde. Vgl. Lentes, Gebetbuch, Bd. 1 (1996), 34–36. Vgl. auch Ders., Andacht (1999), 33–41. Mit ihrer Pauschalierung steht Johanna Thali allerdings nicht allein. Auch Peter Ochsenbein hat in Anschlag gebracht, dass wohl die meisten Mönchen und Nonnen wohl ihre Mühe mit der Kultsprache des Lateinischen gehabt hätten, was aber für die Liturgie sekundär gewesen sei, da es hierbei nicht um ein Verständnis des Gesagten bzw. Gesungenen gegangen sei, sondern um die Absolvierung, Erfüllung einer Pflicht. Vgl. Ochsenbein, Liturgie (2000), 121. Ja, Ochsenbein ist sich sogar sicher, wenn man eine Nonne aus dem Engelberger Doppelkloster danach befragen könnte, wie gut sie denn des Lateinischen mächtig sei, dann hätte diese Nonne, da ist sich Ochsenbein sicher, zu Antwort gegeben, dass dies völlig unerheblich sei, da Gott ja das Gebet verstehen würde und allein darum gehe es bei der Liturgie. Vgl. ebd., 127.

1827 *Isti enim sunt quemadmodum laici, litterarum scilicet ignari, porrigentes et offerentes summo pontifici petitiones suas in scriptis, cum omnino ignorent quid in illis contineatur et quid in ipsis vel per ipsas petatur. Summus vero pontifex non ad ignorantiam ipsorum, sed ad petitionem respicit et attendit. Nec parum vel leve est quod per ignorantiam istam interdum et orationi deperit et oranti. Omni enim modo et studiosius et obnixius petitur bonum quod cognoscitur quam illud quod nec etiam cogitatur.* Wilhelm von Auvergne, Rhetorica divina. Ed. Teske, 294.

*pontifex*) gleich, an den ebenfalls Petitionen seitens illitterater Laien herangetragen würden, wobei der Papst wie Gott über deren *ignorantia* hinwegsehe, und nur deren Bitte erwäge und beachte. Daraus leitet Wilhelm den Grundsatz ab, dass das Unverständnis des Betenden dessen Gebet keinen Abbruch tue: *Nec parum vel leve est quod per ignorantiam istam interdum et orationi deperit et oranti*.<sup>1828</sup> Der Dominikanische Ordensgeneral Jordan von Sachsen († 1237) soll diesen Grundsatz auf eine prägnante Formel gebracht haben: „Ein Edelstein behält seinen Wert, gleich ob sein Besitzer weiß, was er wert ist oder nicht.“<sup>1829</sup> Man darf derartige Aussagen allerdings nicht verallgemeinern, wie das obige Fallbeispiel zeigt. Auch im Frühmittelalter gab es durchaus Stimmen, die eine allzu starke Betonung des Ritualismus auf Kosten des Textverständnisses kritisch sahen. Damit dürfte auch klar sein, dass sich der von Thomas Lentès sicherlich vollkommen zu Recht konstatierte „fundamentale Wandel“ hinsichtlich des „Status des Gebetstextes“<sup>1830</sup> in der Umbruchszeit zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert nicht in Form eines epochalen Bruchs vollzog, also als abrupter Übergang von einer Gebetskultur, die das Textverständnis auf Seiten des Beters als bedeutungslos für die Gebetserhörung erachtete, hin zu einer, die eben jenes Verständnis zum zentralen Gelingenskriterium des Gebets erhob; vielmehr vollzog sich jener Wandel in einem zähen Transformationsprozess, in dem beide Modelle parallel – und in Konkurrenz – zueinander existierten.<sup>1831</sup> Mit anderen Worten, manifestiert sich hier jenes Spannungsfeld, in dem das Gebet im Mittelalter beständig oszillierte, nämlich der Gegensatz zwischen Form und Inhalt, Außen und Innen.

All diese Texte deuten also darauf hin, dass das Gebet im Frühmittelalter, anders als dies die Reformer des 12. Jahrhunderts glauben machen wollen, keineswegs als rein äußerlicher, mechanischer und damit emotionsloser Vorgang konzipiert wurde.<sup>1832</sup> Ebenso wenig wurde das Gebetsverständnis von allen Zeitgenossen als „bedeu-

**1828** Wilhelm von Auvergne, *Rhetorica divina*. Ed. Teske, 294.

**1829** Laut den ‚*Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*‘ soll der Ordensgeneral mit diesem Spruch auf die Frage eines Laienbruders geantwortet haben, der ihn gefragt habe, ob das Pater noster aus dem Mund eines Laien, der nicht verstehe, was er sage, denselben Wert besitze wie das Herrengebet eines Klerikers: *Laycus quidam interrogavit magistrum Iordanem dicens: – Magister valet tantum pater noster in ore nostro, qui sumus laici et ignoramus virtutem eius, sicut in ore clericorum, qui sciunt, quid dicunt? – Respondit magister: „Tantum valet sicut lapis preciosus tantum valet in manu illius, qui ignorat virtutem eius, sicut in manu illius, qui scit virtutem eius.“* Gerhard von Frachet, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Ed. Reichert, 137. Vgl. dazu auch Lentès, Gebetbuch, Bd. 1 (1996), 35 Anm. 42; Ders., *Andacht* (1999), 33 f.

**1830** Lentès, *Andacht* (1999), 33.

**1831** Lentès deutet diesen wichtigen Punkt lediglich an, wenn er konstatiert, dass sich in spätmittelalterlichen Gebetbüchern zeige, „wie wenig die Situation entscheidend war und wie sehr hier ein Übergang stattfand, der das alte und das neue Modell nebeneinander stehen lassen konnte.“ Lentès, *Andacht* (1999), 37.

**1832** Vgl. dazu Fulton Brown, *Praying with Anselm* (2006), 715.

tungslos“ erachtet. Was sich jedoch im 12. Jahrhundert verschob, also während des Wechsels vom Früh- zum Hochmittelalter, war die *Akzentsetzung* der beiden Prinzipien, wodurch die Emotion noch stärker als zuvor in den Fokus der Gebetskultur rückte.<sup>1833</sup> So verstanden, lässt sich tatsächlich ein Wandel vom Außen zum Innen, von der Form zum Inhalt, vom Ritus zum Gefühl konstatieren.

## 8.2 Der Körper als Spiegel der Seele? Das Gebet im Spannungsfeld von Innen und Außen – Stimmen aus dem Hochmittelalter

Dass es im 12. Jahrhundert zu weitreichenden sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Umwälzungen kam, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Entscheidend ist hier, dass jener Transformationsprozess, den man bereits mit Begriffen wie „Renaissance“<sup>1834</sup> oder als „Revolution“<sup>1835</sup> betitelt hat, auch weitreichende Implikationen für den *modus orandi* und das Gebetsverständnis der Zeit hatte. Wie wir bereits sahen, gilt vor allem Anselm von Canterbury als Gewährsmann für diese Sehnsucht nach mehr Innerlichkeit und Authentizität beim Beten.<sup>1836</sup> Tatsächlich finden sich in den Texten des Erzbischofs von Canterbury, der als zentrale Figur der Umbruchszeit gilt, neue Ideen zum Gebet, wie nicht zuletzt Richard Southern gezeigt hat.<sup>1837</sup> Anselm schreibt im Prolog<sup>1838</sup> seiner Gebetssammlung, die er im Jahr 1104 an Gräfin Mathilde von Tuszien übersandte,<sup>1839</sup> ausdrücklich, dass die Gebete nicht *in tumultu* und ebenso wenig in Hast und Eile (*cursim et velociter*) gesprochen werden dürften, da sie in der Absicht geschrieben worden seien, den Geist des Lesers auf die Gottesliebe oder -furcht bzw. Selbstreflexion auszurichten (*ad excitandam legentis mentem ad dei amo-*

---

**1833** Dass es im Mittelalter zu einer Akzentverschiebung zwischen den inneren und äußeren Aspekten des Gebets kam, betont auch Giles Constable, ohne jedoch auf die mit diesem Prozess einhergehenden Reibungen hinzuweisen. Vgl. *Constable, Concern for Sincerity* (1986), 20.

**1834** *Haskins, Renaissance* (1927). Vgl. dazu auch *Hibst, Renaissance* (1996), 180–206; *Wieland* (Hrsg.), *Aufbruch* (1995); *Moos, Das 12. Jahrhundert* (1988), 1–10; *Benson/Constable/Lanham* (Hrsg.), *Renaissance* (1982); *Weimar* (Hrsg.), *Renaissance* (1981), 123–142.

**1835** *Moore, Revolution* (2001).

**1836** Siehe dazu die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1771.

**1837** Siehe das Zitat oben bei Anm. 1771. Auch anderswo in seinem breiten Oeuvre hat Southern jenen Übergang in der Gebetsmentalität konstatiert. Vgl. *Southern, Western Society* (1970), 231.

**1838** Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. *Schmitt*, 3.

**1839** In der an Gräfin Mathilde gerichteten Gebetssammlung findet sich eine etwas andere Fassung des Prologs, die zwar in weiten Teilen mit dem Prolog der anderen Manuskripte übereinstimmt, jedoch in einem Punkt deutlich von jenem abweicht: In dem Widmungsschreiben konstatiert Anselm nämlich, dass einige Gebete für seine Adressatin nicht angemessen seien: *quae ad vestram personam non pertinent*, (...). Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. *Schmitt*, 4. Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 6.2.

*rem vel timorem, seu ad suimet discussionem*).<sup>1840</sup> Vielmehr wird der Leser<sup>1841</sup> dazu aufgefordert, die Gebete mit Bedacht und tiefer Besinnung (*cum intenta et morosa meditatione*) zu sprechen.<sup>1842</sup> Ja, der Heilige fordert gar einen geradezu eklektischen Umgang mit seiner Gebetssammlung ein: Keineswegs müssten die Gebete vollumfänglich absolviert werden, noch müsse man diese immer von Beginn an rezitieren, um Überdruß (*fastidium*) zu vermeiden.<sup>1843</sup> Denn letztlich geht es dem Heiligen darum, beim Leser den *affectus orandi*<sup>1844</sup> zu stimulieren, wie er ausdrücklich schreibt.

Das hier zum Ausdruck kommende Gebetsverständnis des Heiligen wurde vollkommen zu Recht als Wendepunkt in der mittelalterlichen Gebetskultur bezeichnet, als neue Qualität in der Gebetsgeschichte.<sup>1845</sup> Auch wenn man dem alten *modus orandi* vor Anselm nicht vorschnell die emotionale Authentizität absprechen darf,<sup>1846</sup> so ist die Konsequenz, mit der hier nun Emotionalität und Innerlichkeit zum Gradmesser für ein erfolgreiches Gebet erklärt werden, doch neuartig. Letztlich ordnet der Erzbischof viele der Prinzipien, die in früheren Zeiten als entscheidend für den Gebeterfolg erachtet wurden, nämlich Vollständigkeit und Quantum, gänzlich dem *affectus orandi* unter. Zwar gilt es einschränkend zu bedenken, dass Anselm in seinem oftmals zitierten Prolog sicherlich nicht das Chorgebet vor Augen hat, also das gemeinschaftliche liturgische Gebet der Mönche und Nonnen. Jedoch geht es beim Privatgebet vor allem um die richtige innere Geisteshaltung und Gefühlswelt des Betenden. Und diese Vor-

**1840** Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. Schmitt, 3.

**1841** Hier muss nicht gegendert werden, da auch der Heilige sowohl in seinem Prolog als auch in seinem Widmungsschreiben das generische Maskulinum verwendet, konkret vom *lector* spricht. Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. Schmitt, 3 f.

**1842** Ebd.

**1843** *Nec debet intendere lector ut quamlibet earum totam perlegat, sed quantum sentit sibi deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat. Nec necesse habet aliquam semper a principio incipere, sed ubi magis illi placuerit.* Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. Schmitt, 3.

**1844** Ebd.

**1845** Vgl. Southern, Saint Anselm (1990), 94 f.; 100; 103. Vgl. dazu auch Fulton Brown, *Praying with Anselm* (2006), 713 f.

**1846** Es wurde bereits auf mehrere Texte verwiesen, die alle aus der Zeit vor Anselm von Canterbury datieren, aber nichtsdestoweniger den Gebeterfolg am Innenleben des Beters festmachen, also keinem reinen Formalismus das Wort reden. Dies lässt sich auch bei Anselms unmittelbarem Vorgänger Lanfrank von Bec († 1089) belegen, der in seinen ‚Decreta‘ festschrieb, dass die Mönche bei der Karfreitagsprozession vor dem Kreuz nicht zu lange Gebete sprechen sollten, sondern kurz und inbrünstig beten sollten: *Et non prolixè adorantes iaceant, sed breviter et pure orantes; postea unusquisque osculetur pedes crucifixi, et post reuertatur in chorum.* Decreta Lanfranci Monachis Cantuariensibus Transmissa. Ed. Knowles, 41. Auf diese relevante Passage in den Bestimmungen von Anselms Vorgänger hat auch Susan Boynton hingewiesen, dabei jedoch nicht die korrekte Seitenzahl der Edition von David Knowles angegeben, was das Auffinden der Textstelle schwieriger als notwendig werden lässt. Vgl. Boynton, *Prayer* (2007), 912 Anm. 92 (mit irrtümlichem Verweis auf S. 62 anstatt 41).

stellung wurde „part of the common devotional property of the medieval world“, wie es Richard Southern einmal treffend formuliert hat.<sup>1847</sup> Nicht unwesentlich für den Erfolg<sup>1848</sup> der neuen Gebetskultur, die Anselm prägte und propagierte, dürfte der Umstand gewesen sein, dass der Erzbischof seine Brieffreundin<sup>1849</sup> zumindest implizit dazu auffordert, seine Gebetssammlung auch den ihr nahestehenden Personen, also ihrem Umfeld, zu zeigen.<sup>1850</sup> Hierdurch dürfte Anselms Text eine breite Leserschaft gefunden haben, wenn man den enormen Einfluss der Gräfin bedenkt, die mit einflussreichen Personen in Kirche und Welt korrespondierte.<sup>1851</sup>

Doch welche Bedeutung man dem Erzbischof von Canterbury auch immer für diesen vorstellungsgeschichtlichen Transformationsprozess zugestehen möchte, in dem sich die Gebetsvorstellung der Zeit so grundlegend änderte – um diese Frage zu klären, bedarf es wohl noch deutlich mehr rezeptionsgeschichtliche Forschung –, so klar ist die Wandlung der Gebetskultur im Hochmittelalter. Dass die emotionale Authentizität des Beters im Zisterzienserorden als zentrale Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott galt, haben wir bereits an mehreren Stellen gesehen. Dieser Umstand wird auch durch einen Visionsbericht evident, der im zisterziensischen Umfeld zirkulierte und uns in mehreren Fassungen überliefert ist.<sup>1852</sup> Laut der Version der Geschichte, die sich im ‚Exordium Magnum Cisterciense‘ findet, soll Bernhard von Clairvaux in einer Vision Engel gesehen haben, die über die Qualität des Psalmengeangs jedes einzelnen Mönchs nach Art der Notare (*more notariorum*) genau Buch geführt hätten, wobei sie fünf unterschiedliche Schreibstoffe verwendeten: „Denn einige von ihnen schrieben mit Gold, andere mit Silber, manche mit Tinte, einige auch mit Wasser, einige aber schrieben mit überhaupt nichts.“<sup>1853</sup> Der Sinn dieser unter-

---

1847 Southern, Saint Anselm (1990), 112.

1848 Southern spricht an einer Stelle vom „huge success“, welcher Anselms Gebeten im Rezeptionsprozess beschieden war. Vgl. Southern, Saint Anselm (1990), 91.

1849 Zum Konzept der mittelalterlichen Freundschaft im Allgemeinen und zur Freundschaft zwischen Anselm und Mathilde im Speziellen vgl. Devanney, St Anselm (2021), 122–132.

1850 Dies kann indirekt aus dem Widmungsschreiben geschlossen werden, wo es heißt, dass zwar nicht alle Gebete für die Gräfin passend seien, er, also Anselm, aber dennoch die ganze Gebetssammlung übersandt habe, damit sie von anderen Lesern benützt werden können, denen sie gefallen: *In quibus quamvis quaedam sint quae ad vestram personam non pertinent, omnes tamen volui mittere, ut, si cui placuerint, de hoc exemplari eas possit accipere*. Anselm von Canterbury, *Orationes sive meditationes*. Ed. Schmitt, 4. Vgl. dazu Southern, Saint Anselm (1990), 111 f.; Devanney, St Anselm (2021), 128 f.

1851 Vgl. Southern, Saint Anselm (1990), 111 f.

1852 Zur Überlieferungslage der Geschichte vgl. Constable, *Concern for Sincerity* (1986), 24 f.

1853 *Nam quidam eorum scribebant auro, alii argento, nonnulli atramento, aliqui etiam aqua, quidam uero penitus nil scribebant*. *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. Griesser, 75. An dieser Stelle lässt der lateinische Text im Unklaren, ob die Engel nichts aufschreiben oder ohne Schreibstoff schreiben. Auch wenn hier kein instrumentaler Ablativ Verwendung findet, muss das Wort *nil* m. E. dennoch in diesem Sinne aufgefasst werden. Anders hat hingegen der Übersetzer Heinz Piesik die Dinge gesehen. Er übersetzt den fraglichen Passus folgendermaßen: „Denn einige von ihnen schrieben mit Gold, andere

schiedlichen Farb- bzw. Materialwahl erschließt sich Bernhard in der Geschichte ebenfalls durch göttliche Eingebung. Die unterschiedlichen Schreibstoffe stehen für die jeweilige Güte des Psalmengesangs: Gold wählen die Engel in Konrads Geschichte für diejenigen Beter, die im Gottesdienst mit glühendstem Eifer und vollkommenster Herzensergriffenheit psalmodieren,<sup>1854</sup> wohingegen Silber zwar auch für die reine Andacht beim Singen steht, allerdings gepaart mit weniger Inbrunst als das Gebet des Goldstandards.<sup>1855</sup> Tinte wird hingegen für das Gebet jener Mönche verwendet, welches zwar aus gutem Willen, aber nicht aus großer Frömmigkeit entspringt.<sup>1856</sup> Wasser steht in der Geschichte schließlich für die schläfrigen und faulen Beter, deren Gedanken beim Beten abschweifen und deren Stimme und Herz folglich nicht im Einklang stünden, wie es heißt: „Die aber mit Wasser schrieben, bezeichneten diejenigen, die, von Schläfrigkeit oder Faulheit gepackt oder durch törichte Gedanken abgelenkt, zwar etwas ertönen zu lassen schienen, deren Herz aber ganz weit weg war und mit der Stimme überhaupt nicht übereinstimmte.“<sup>1857</sup> Wenn die Engel hingegen gar keinen Schreibstoff<sup>1858</sup> verwenden, dann wird damit ein im Herzen verstockter Beter vermerkt, wie Bernhard in der Geschichte erfährt: Jene würden ihr Gelübde vergessen und keine Furcht vor Gott verspüren, weshalb sie während des Gesangs entweder in Schlaf sinken oder mit den Gedanken abschweifen würden – und zwar völlig absichtlich, wie der Leser erfährt.<sup>1859</sup> Kurzum, in der Geschichte werden sehr eingängig die

---

mit Silber, manche mit Tinte, einige auch mit Wasser, einige aber schrieben überhaupt nichts.“ *Exordium magnum Cisterciense* oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens. Hrsg. und übers. v. Piesik, Bd. 1 (2000), 149.

**1854** *Qui enim auro scribebant, feruentissimum in Domini seruitio studium et absolutam cordis intentionem in iis, quae psallebantur, significabat.* *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. Griesser, 75.

**1855** *Qui autem argento, minorem quidem feruorem, puram tamen psallentium deuotionem declarabant.* *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. Griesser, 75.

**1856** *Qui uero atramento, continuum quorundam bonae uoluntatis usum in psalmodia, licet non cum multa deuotione, notabant.* *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. Griesser, 75.

**1857** *Sed qui aqua scribebant, exprimebant eos, qui somnolentia seu pigritya pressi uel uanis cogitationibus a se abducti uidentur quidem aliquid sonare, sed cor eorum longius abstractum prorsus non concordat uoci.* *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. Griesser, 75. Das Gebet der Güteklasse „Tinte“ lässt mithin gewisse Parallelen zu jener bereits thematisierten Illumination im Engelberger Codex (Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 62, fol. 17r) erkennen, mit dem Unterschied jedoch, dass es Konrad von Eberbach hier um die zerstreuten Beter geht und nicht um eine schlechte Gebetsbitte, die im Engelberger Codex das gute von dem schlechten Gebet scheidet. Siehe dazu auch die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

**1858** Auch an dieser Stelle wird nicht deutlich, ob die Engel nichts aufschreiben oder ohne Schreibstoff schreiben. Es heißt schlicht *illi, qui nil scribebant*. *Exordium magnum Cisterciense*. Ed. Griesser, 75. Letztlich laufen beide Optionen aber auf dasselbe Ergebnis hinaus: Auf dem Blatt besagter Engel steht nichts.

**1859** *Ceterum illi, qui nil scribebant, lamentabilem quorundam cordis durtiam redarguebant, qui obliti professionis suae, timoris Dei immemores aut lethali somno prona se uoluntate immergunt aut certe*

unterschiedlichen Motivationen, Geisteshaltungen und Gefühlslagen beim Beten erfasst und in eine Hierarchie gestellt. Zugleich zeigt die Geschichte sehr deutlich, welche Bedingungen bzw. Kriterien man in Clairvaux und Cîteaux offenbar für den Gebeterfolg als entscheidend ansah, nämlich allen voran geistige Achtsamkeit und die richtige innere Gefühlslage.

Dass die richtige innere Einstellung im Hochmittelalter mehr und mehr zu einer zentralen Gelingensbedingung in und für die Kommunikation mit Gott wurde, lässt sich auch bei mehreren Theologen der Zeit nachweisen. Wir sahen bereits, dass es für Reforme wie Peter von Blois keinen Automatismus zwischen dem formalkorrekten Vollzug des Ritus und dem Eintreten der gewünschten Gebetswirkung gibt, da Gott eben nicht nur auf die äußere Form blicke, sondern auch die innere Haltung des Beters erwäge. Ähnliche Töne schlägt auch Wilhelm von Auvergne an. In dessen *‚Rhetorica divina‘* findet sich die Idee, dass das Gebet, hier der Psalmengesang, mit Frömmigkeit gesättigt sein müsse, da es ansonsten bloß Lärm und Getöse der Lippen sei, wie Wilhelm schreibt: „Vortrefflich muss nämlich der Psalmengesang sein. Nutzlos ist nämlich die von Frömmigkeit entblößte Rezitation der Psalmen, ein bloßes Getöse und Lärm der Lippen.“<sup>1860</sup> Und später heißt es unmissverständlich, dass die innere Haltung des Beters, seine Devotion, der wichtigste Teil des Gebets sei: „Gleichfalls ist beim Beten die Frömmigkeit des Beters der innigste und Gott wohlgefälligste Teil des Gebets, die Intention oder das Hauptbegehren, was man durch das Beten erlangen möchte. Deswegen verstümmelt oder beschneidet derjenige, der ein Gebet ohne fromme Absicht sagt oder rezitiert, dessen wichtigsten Teil.“<sup>1861</sup> Dabei vermag der Bischof von Paris durchaus zwischen der Emotion per se und der wahrnehmbaren Repräsentation derselben in Gestalt von Tränen zu unterscheiden. Er schreibt: „Die Tränen sind nämlich nicht die Frömmigkeit selbst, sondern entströmen und entspringen aus der Frömmigkeit.“<sup>1862</sup> Mit anderen Worten macht der Bischof und Theologe bereits einen Unterschied zwischen der Emotion an sich und der Kommunikation bzw. Repräsentation derselben.

Ganz wie Peter von Blois und Wilhelm von Auvergne konstatiert auch Wilhelm Durandus, dessen *‚Rationale‘* für den Leser an dieser Stelle keine Unbekannte mehr

---

*uigilantes clauso ore, uanis et noxiis cogitationibus non ex infirmitate, sed ex uoluntaria intentione occupantur (...). Exordium magnum Cisterciense. Ed. Griesser, 75.*

**1860** *Medullata namque debet esse psalmodia. Nuda namque et inanis a deuotione Psalmorum recitatio tumultus tantum est et strepitus labiorum.* Wilhelm von Auvergne, *Rhetorica divina*. Ed. Teske, 236.

**1861** *Similiter in oratione intimum Deoque placitissimum ipsa pietas orantis, intentio sive uoluntas principalis obtinendi quod per orationem impetrari intenditur. Et propter hoc qui absque pia intentione orationem dicit vel recitat, ipsam potissima sui parte mutilat et detruncat.* Wilhelm von Auvergne, *Rhetorica divina*. Ed. Teske, 312.

**1862** *Lacrimae namque non deuotio ipsa sunt, sed ex deuotione profluunt et procedunt.* Wilhelm von Auvergne, *Rhetorica divina*. Ed. Teske, 319.



sein dürfte, dass Gott den Gebetserfolg nicht so sehr von äußeren Aspekten als vielmehr vom Innenleben des Beters abhängig mache. So seien Gott fünf Psalmen, die mit einem reinen Herzen und in Heiterkeit und spirituellem Frohsinn (*cum cordis puritate ac serenitate spiritualique ylaritate*) gesungen würden, wohlgefälliger, als den gesamten Psalter mit einem ängstlichen oder verhärteten Herzen zu singen, womit Durandus die Worte des Hieronymus zu zitieren meint.<sup>1863</sup> Tatsächlich greift der Liturgiker damit aber wohl einen Kanon auf, der sich in der berühmten Kirchenrechtssammlung des Gratian sowie im ‚Policarpus‘ des Kardinals Gregor von S. Grisogono († 1113) findet. Dort heißt es: „Kann Gott etwa wie ein Mensch durch die Menge der Worte umgestimmt werden? Nicht mit noch so vielen Worten, sondern mit dem Herzen ist Gott anzubeten. Deshalb ist der Gesang von fünf Psalmen in Herzensreinheit, Heiterkeit und geistigem Frohsinn besser als die Rezitation des ganzen Psalters in Herzensangst und Traurigkeit.“<sup>1864</sup>

Aus welcher Quelle der Liturgiker an dieser Stelle genau geschöpft hat und wie die Zuschreibung an Hieronymus genau zu bewerten ist, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. Klar dürfte aber sein, dass Wilhelm Durandus hier eine bestimmte emotionale Gefühlslage zur Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott erklärt. Dies wird auch an anderer Stelle seines Werkes deutlich. Dort heißt es, dass Gott mehr auf den Ruf des Herzens höre, denn auf das Geschrei des Mundes. Oder mit Wilhelms prägnanten Worten: *Dominus, qui magis attendit clamorem cordis quam oris.*<sup>1865</sup>

<sup>1863</sup> *Et nota, secundum Ieronymum: „Quod melior est quinque psalmorum cum cordis puritate ac serenitate spiritualique ylaritate decantatio quam totius psalterii cum anxietate cordis atque tristitia modulatione.“* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 31.

<sup>1864</sup> *Numquid uerborum flecti multitudine ut homo Deus potest? Non enim uerbis tantum, sed corde orandus est Deus. Quapropter melior est quinque psalmorum cantatio cum cordis puritate, ac serenitate, et spirituali ylaritate, quam psalterii modulatio cum anxietate cordis atque tristitia.* Decretum Magistri Gratiani. Ed. Friedberg, Bd. 1, 1418, C. 3, Dist. 5, c. 25. Vgl. Die Sammlung „Policarpus“ des Kardinals Gregor von S. Grisogono. Ed. Erdmann/Horst, 235. Zur online Edition vgl. auch die Kurzinformation des Herausgebers: Horst, Kurzinformation.

<sup>1865</sup> (...) *quod oratio ipsa potius habet efficaciam in deuotione cordis quam in clamore oris. Licet enim Moyses ad Dominum non clamaret ore, tamen Dominus, qui magis attendit clamorem cordis quam oris, inquit ei: Quid clamas ad me?* Wilhelm Durandus, *Rationale divinorum officiorum*. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 94. (Hervorhebung im Original). Dieselbe Vorstellung findet sich auch in der ‚Regularis concordia‘, einem Text, der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in England kompiliert wurde: *At tunc flexis genibus in loco congruo et consueto in domini conspectu effundat preces corde magis quam ore ita, ut illius uox per magnam animi conpunctionem et peccaminum suorum recordationem aures misericordis domini efficaciter penetret ac scelerum omnium Christi annuente gratia ueniam obtineat.* Regularis Concordia Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque. Ed. Symons, 81.

Dennoch ist für den Liturgiker die äußere Form keineswegs unbedeutend. Er konstatiert, dass sich beim Beten die rechte emotionale Einstellung und die Körperhaltung wechselseitig bedingen, also äußere und innere Aspekte beim Beten zusammengreifen, was er am Beispiel der Prostration illustriert, also jener Gebetspraktik, bei der sich der Beter vollständig zu Boden wirft. Dieser Brauch soll laut Durandus dazu dienen, im Beter selbst sowie bei allen Anwesenden die richtige innere Haltung, nämlich die Devotion, zu erzeugen: „Während aber der Priester betet oder Bitten dieser Art an Ferialtagen spricht, streckt er sich zur Erde nieder, um in sich und in den anderen eine größere Frömmigkeit zu erwecken; (...).“<sup>1866</sup> Das authentische und damit wirksame Gebet basiert laut Durandus also auf dem Zusammenspiel unterschiedlicher Aspekte von Kommunikation, nämlich emotionaler-gefühlsmäßiger Innenwelt, körperlichem Verhalten und sprachlichem Bekenntnis.<sup>1867</sup> Besonders differenziert wurde das Verhältnis zwischen Form und Inhalt, Außen und Innen aber von einem Theologen entfaltet, der uns bereits mehrfach in dieser Arbeit beschäftigt hat.

Wir haben bereits gesehen, wie stark Petrus Cantor sowohl auf die korrekte Körperhaltung als auch auf die korrekte Artikulation des Gebets pochte, also den äußeren und damit beobachtbaren und kontrollierbaren Vollzug des Gebets. Allerdings ist der Cantor kein reiner Ritualist. Er bestand deswegen so stark auf dem äußeren formalkorrekten Vollzug des Gebets in Wort und Gestus, weil für ihn die äußeren, sichtbaren und damit überprüfbareren Dinge letztlich ein Spiegel für das Innenleben des Beters sind, wie er im folgenden Diktum zu erkennen gibt: „Die Körperhaltung ist aber Kennzeichen und Beweis der geistigen Frömmigkeit. Die Beschaffenheit der Außenseite des Menschen klärt uns nämlich über die Demut und die Gefühlslage der Innenseite auf.“<sup>1868</sup> Ja, beim Gebet müssen für den Cantor Herz und Mund in Einklang stehen, bzw. ersteres nachvollziehen, was letzteres ausspreche: *et sciant se dixisse cunctas partes totius orationis corde quas ore protulere*.<sup>1869</sup> Offenbar fungiert für den Cantor eine bestimmte Körperhaltung als Gradmesser bzw. Indikator für die innere und daher inkommensurable Geisteshaltung des Beters. Für den Cantor ist daher auch ein Gebet, das nur mit den Lippen gesprochen, jedoch nicht mit dem Herzen nachvollzogen wird, völlig nutzlos, wie er konstatiert: „Daher ist es evident, dass jenes Gebet

---

**1866** *Dum autem sacerdos orat, seu preces huiusmodi dicit in diebus profestis, se ad terram prosternit, ut maiorem in se et in aliis excitet deuotionem, (...) Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Ed. Davril/Thibodeau, Bd. 2 (1998), 97. Übersetzung: Wilhelm Durandus, Rationale divinorum officiorum. Hrsg. und übers. v. Douteil, Bd. 2 (2016), 736.*

**1867** Streng genommen – bzw. im systemtheoretischen Sinne – ist ersterer Aspekt kein Bestandteil von Kommunikation, sondern zählt zur Umwelt derselben. Siehe dazu auch die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

**1868** *Gestus vero corporis est argumentum et probatio mentalis deuotionis. Status autem exterioris hominis instruit nos de humilitate et affectu interioris.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 208.

**1869** Ebd.

vollauf unnütz ist, welches nur mit dem Ton des Mundes und nicht der Reue des Herzens vorgebracht wird, weil der Geist von diesem abschweift und das Herz flieht und etwas anderes erwägt als dieses.<sup>1870</sup>

Dass der Körper ein Spiegel für das Innenleben ist,<sup>1871</sup> wird auch aus der Beschreibung der Bilder deutlich, die der Cantor in sein Werk einarbeiten ließ. So konstatiert er an einer Stelle, dass der dargestellte prosternierte Beter deswegen seinen Körper und sein Gesicht zur Erde geneigt habe, weil er sich fürchte, seinen Blick zum Himmel zu richten.<sup>1872</sup> Kurzum, der Körper ist für Petrus Cantor ein Medium für Gefühle.

Allerdings ist es nicht so, als würde der Cantor nicht auch den Fall kennen, dass ein Beter nur vorgibt zu beten. Vielmehr findet er sehr deutliche Worte, um derartige Heuchelei zu verurteilen: Menschen, die nach Art der Heuchler nur vorgeben bzw. fingieren würden zu beten, um von den Menschen als *sancti et boni* betrachtet zu werden, verurteilt der Cantor aufs Schärfste und bezeichnet sie als *pravi et mali*.<sup>1873</sup> Ja, in der Zeile zuvor bewertet Petrus es gar als Todsünde, beim Gebet Gott nicht mit seinem ganzen Herzen anzurufen, was er bezeichnenderweise an dem Fall illustriert, wenn ein Priester bei der Hochmesse geistig abwesend sei – Petrus spricht von einer *vagatio et peregrinatio mentis* – und das Hochgebet nur körperlich vollziehe.<sup>1874</sup>

Inwieweit sich der Cantor darüber bewusst war, dass die von ihm hier vertretene Meinung in Widerspruch zur Transsubstantiationslehre, also der eucharistischen Doktrin stand, die für das Glücken des Messwunders nur den formalkorrekten Vollzug des Hochgebets verlangte, sei für den Moment einmal dahingestellt.<sup>1875</sup> Wichtiger ist hier eine andere Schlussfolgerung: Offenbar besteht auch für den Cantor ebenso wenig wie für Amalar von Metz ein irgendwie gearteter zwingender, eindimensionaler

---

1870 *Unde evidens est illam orationem esse penitus inutilem que sit tantum sono oris et non contritione cordis, mente ab ea recedente et corde fugiente, et aliud quam de ea cogitante.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 224.

1871 Zu jener in der Mediävistik kontrovers diskutierten Frage siehe auch die Ausführungen weiter oben bei Anm. 1807.

1872 Vgl. Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 189. Siehe auch den Text oben in Anm. 226.

1873 *Dissimulant enim et fingunt se orare ad instar ipocritarum, quatenus videantur ab hominibus sancti et boni, licet sint pravi et mali.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212.

1874 *Qualiter enim potest eucharistiam conficere in vagatione et peregrinatione mentis, corpore existente in oratorio et corde vagante in foro, videtur ergo quod illi non possint excusari a mortali peccato qui, orando, non invocant deum toto corde suo.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212.

1875 Vgl. dazu auch Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 31. Allerdings ist die These von Trexler sehr plausibel, weiß der Cantor doch an anderer Stelle zu berichten, dass das Messopfer glücke, solange die Formel korrekt rezitiert werde. Denn letztlich steht und fällt das ganze Ritual mit dem richtigen Vollzug dieser Worte, wie auch Petrus im Einklang mit der eucharistischen Doktrin zu berichten weiß: *Sic autem sit transsubstantiatio vini in sanguinem, in quibus et circa que verba consistat tota virtus sacrificii et sacramenti altaris, atque confectio eucharistie et illius efficacia.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 212. Diese Aussage steht in gewissem Widerspruch zu seiner sonstigen Gebetslehre, die eine Kongruenz zwischen Geist und Mund, Gefühl und Handlung beim Beten verlangt.

Zusammenhang zwischen dem Außen und dem Innen.<sup>1876</sup> Mit anderen Worten: Der Körper ist offenbar auch für den Cantor kein schlichter Seelen Spiegel.

Ebenso interessant wie aufschlussreich ist eine Passage im Gebetstraktat des Cantor, worin jener die Frage durchspielt, ob Absichten oder Gefühle auf Seiten des Beters formale Mängel des Gebets entschuldigen könnten, also Gefühle bzw. Motivationen rituelle Fehler ausbalancieren können. Seine Antwort lautet bezeichnenderweise Nein.<sup>1877</sup> Zumindest im zisterziensischen Umfeld scheint man diese Frage aber anders gesehen, richtiger: beantwortet zu haben, wie ein im Mittelalter oftmals kolportiertes altfranzösisches Gedicht vor Augen führt, das während der 1230er Jahre<sup>1878</sup> vermutlich von einem Zisterzienser<sup>1879</sup> verfasst wurde und welches in einem der Manuskripte als ‚Del tumbleor nostre dame sainte Marie‘ betitelt wird.<sup>1880</sup> Darin wird von einem ehemaligen Gaukler berichtet, der nach seinem Klostereintritt in Clairvaux alsbald als Laienbruder – nicht als Laienmönch, wie es in der Forschung zuweilen fälschlicherweise heißt –<sup>1881</sup>, feststellen musste, dass er kein einziges Gebet beherrschte und sich aufgrund seiner Unwissenheit auch sonst auf keinerlei Weise am religiösen Leben des Klosters beteiligen konnte.<sup>1882</sup> Angesichts dieser Lage soll unser Gaukler den – wohl auch schon zur damaligen Zeit klamaukig anmutenden – Entschluss gefasst haben, vor einem Standbild der Muttergottes in einer Krypta seine erlernte Kunst zum Besten zu geben, also akrobatische Kunststücke aufzuführen, um seiner Frömmigkeit und Ehrerbietung auf diese Weise Ausdruck zu verleihen, wie der Leser mehrmals aus dem Mund des Protagonisten erfährt: „Ich tue das, was ich gelernt,/ so diene ich nach meiner Kunst/ der Mutter Gottes in dem Kloster./ Die andern dienen mit dem Singen,/ ich werde dienen mit dem Tanze.“<sup>1883</sup> Dieses akrobatische Treiben, das der Laienbru-

1876 Siehe dazu auch die Ausführungen weiter oben in Kapitel 8.1.

1877 *Itaque non excusatur vitium orationis per intencionem sive affectum orantis, cum non meditatur de oratione, recedendo a se, illicita cogitando. Igitur quia non cogitat de oratione, nichil de ea intendit, ergo nullum habet affectum circa illam orans. Et ita habes quod affectus talis non purgat vitium precis.* Petrus Cantor, *De oratione*. Ed. Trexler, 224. Vgl. dazu Trexler, *The Christian at Prayer* (1987), 29 f.

1878 Vgl. Ziolkowski, *Reading the Juggler* (2022), 9.

1879 Vgl. Klamt, *Le tumbleor* (1997), 289.

1880 Paris, B.N., Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 3516, fol. 127r. Digitalisat online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55000507q/f259.item#> (Zugriff: 26.03.2025).

1881 Vgl. Ziolkowski, *Reading the Juggler* (2022), 11 („lay monk“).

1882 Damit überspitzt der Dichter die Situation der bärtigen Brüder innerhalb des Zisterzienserordens auf humorvolle Weise. Denn zumindest mit einem rudimentären religiösen Basiswissen wird jene innerklosterliche Statusgruppe, der auch unser ehemaliger Gaukler zugerechnet wird, vertraut gewesen sein, wie wir bereits sahen. Siehe dazu die Ausführungen oben in Kapitel 4.3.

1883 *Si servirai de mon mestier/ La mere Deu en son mostier./ Li autre servent de canter/ Et jo servirai de tumer.* *Del Tumbleor Nostre Dame*. Ed. Lommatzsch, 13, Vers 132–136. Übersetzung: *Franger/Gutkind*, *Masken* (1922), 23. Vgl. auch *Del Tumbleor Nostre Dame*. Ed. Lommatzsch, 13, Vers 150–157.

der während aller Horen vor der Marienstatue dargebracht habe, soll jedoch schon bald von einem anderen Klosterinsassen entdeckt worden sein, der es seinerseits dem Abt meldete. Doch anders als es angesichts der strengen Disziplin des Ordens und der einhelligen Geringschätzung der Gaukler seitens der Theologen der Zeit – für das Zielpublikum – zu erwarten war, zieht das Tun des Gaukler-Konversen in der Geschichte keine disziplinarische Maßregelung nach sich. Denn in Anwesenheit des Abtes und des pflichtbewussten bzw. denunziatorischen Mönchs, die sich beide in der Krypta versteckt hätten, um dem Treiben des ehemaligen Gauklers nachzuspüren, soll die Muttergottes im Kreise der Engel höchstselbst erschienen sein, um dem sich völlig verausgabenden Akrobaten im Konversenhabit mit einem Tuch Luft zuzufächeln, was diesem jedoch aufgrund seines Zustandes gänzlich entgangen sei. Diese Schlüsselszene der Geschichte, die die Gottgefälligkeit des Gauklers und seiner Art der Gottesverehrung sinnfällig macht, wurde in der ältesten uns erhaltenen Handschrift, dem Pariser Codex 3516, der auf das Jahr 1268 datiert wird,<sup>1884</sup> von einem Illuminator am linken unteren Ende von Folio 127 recto ins Bild gesetzt (Abb. 9).

---

**1884** Zur Datierung der Handschrift vgl. *Martin*, Catalogue, Bd. 3 (1887), 395–398.



**Abb. 9:** ‚Del Tumbeor Nostre Dame‘ (1268), Paris, B.N., Bibliothèque de l’Arsenal, Ms 3516, fol. 127r, Foto: BnF Gallica

Darin kann der Betrachter die eigentümliche Verrenkung des Akrobaten in Augenschein nehmen, der vor dem Standbild der Muttergottes und ihres Sohnes seine Kunst darbietet, was vielleicht einen Radschlag<sup>1885</sup> darstellen soll oder aber – wahrscheinlicher – eines der diversen Kunststücke, welche der Text kennt und einer jeweiligen Regionen zuordnet: Da wäre der (Kopf)Sprung von Metz (*le tor de Mes entor la teste*),

<sup>1885</sup> Klamt, *Le tumbeor* (1997), 290.

der Franzosensprung (*le tor françois*), der Sprung aus der Champagne (*le tor de Champenois*), aus Spanien (*le tor d'Espagne*), aus England (*tors c'on fait en Bretagne*) und Lothringen (*le tor de Loheraine*) und schließlich der römische Sprung (*le tor romain*).<sup>1886</sup> Welches Kunststück unser akrobatischer Laienbruder aber nun auch immer im Bild vollzieht, sicher wird der im Medium des Bildes nur schwer darzustellende ehemalige Lebensunterhalt des Laienbruders vom Illuminator durch ein Seiteninstrument im unteren Bildrand angedeutet, das in der Geschichte selbst unerwähnt bleibt und heute nur noch mit Mühe als solches auszumachen ist.<sup>1887</sup>

Die künstlerische Qualität der Zeichnung – die bereits als mittelmäßig eingestuft wurde<sup>1888</sup> – tut hier nichts zur Sache. Hier geht es darum, dass der Illuminator die Kernbotschaft der Geschichte erfasst und ins Bild gesetzt hat: die Gottgefälligkeit dieser speziellen Art des Gottesdienstes bzw. der Kommunikation mit Gott. Dies wird im Bild durch einen nimbrierten Engel im oberen Bildrand sinnfällig, der dem Gaukler ein Schweißstuch nach unten reicht, was von diesem aber nicht bemerkt zu werden scheint – ganz wie in der narrativen Vorlage, wo es allerdings die Muttergottes selbst ist, die dem Akrobaten diesen Gunsterweis gewährt. Der Abt indessen, der in der Geschichte Zeuge der Marien- und Engelserscheinung wird, soll den ehemaligen Gaukler zu einem nicht näher definierten späteren Zeitpunkt zu sich zitiert haben. Doch anders es der Gaukler-Konverse in der Geschichte befürchtet, zieht sein Tun keineswegs eine disziplinarische Maßnahme nach sich, sondern bringt ihm – also dem Gaukler – vielmehr Lob und die Ermutigung ein, mit dieser speziellen Art des Gottesdienstes fortzufahren. Die Geschichte endet mit dem Tod des Protagonisten, der unmittelbar nach dem Gespräch mit dem Abt aus lauter Erleichterung verstirbt und von den Engeln zu Gott berufen wird.

Das Gedicht hat sicherlich einen – noch heute deutlich spürbaren – Unterhaltungswert, was wohl auch der Grund für das lange Nachleben der Geschichte sein dürfte,<sup>1889</sup> zeigt aber auch – und das ist hier entscheidender als der komödiantische Unterton ebenso wie die Frage nach der (augenscheinlich geringen) Historizität der Geschichte –, dass zumindest für einige mittelalterliche Autoren an der Schwelle zum Spätmittelalter die Intention wichtiger als die äußere Form des Gottesdienstes war, bzw. die Gefühlslage sowie die Authentizität des Beters formale Mängel ausbalancieren konnte, ja selbst dann, wenn der Beter völlig inkompetent war, wie der ehemalige Gaukler in unserem Exemplum, der nicht einmal über ein religiöses Basiswissen verfügt habe – konkret werden das Vaterunser, die Chorlieder, das Credo und das Ave

1886 Del Tumbear Nostre Dame. Ed. *Lommatzsch*, 14, Vers 172–181.

1887 Vgl. *Klamt*, *Le tumbear* (1997), 290.

1888 „Es handelt sich um eine Miniatur von mittelmäßiger Qualität.“ *Klamt*, *Le tumbear* (1997), 290.

1889 Zur Rezeptionsgeschichte vgl. *Ziolkowski*, *Reading the juggler* (2022).

Maria (*Ne ‚pater noster‘ ne changon,/ Ne le ‚credo‘ ne le salu*)<sup>1890</sup> genannt –, weshalb er seine Verehrung auf eine nicht nur eigentümliche und unfreiwillig komische Weise zum Ausdruck bringt, sondern mittels einer sozialen Praktik, die die Theologen der Zeit einhellig verdammt: mittels der Gaukelei.<sup>1891</sup> Die Pointe der Geschichte lautet also, dass Gott jede Art der Verehrung genehm sei, wenn sie nur in der richtigen Geisteshaltung bzw. Gefühlslage vollzogen werde. Zugleich werden alle Frömmigkeits-handlungen verworfen, die nicht in der rechten Gefühlslage erbracht werden, wie groß und beschwerlich sie auch immer sein mögen, wie das lyrische Ich selbst zum Besten gibt: „Nur zu! Gemüht und abgerackert/ nur zu! Gefastet und gewacht,/ nur zur! Geweint und geschluchzt/ und auch geseufzt und angebetet,/ nur immer zu mit dem Kasteien, so bei der Messe und der Mette,/ und schenkt weg, so viel ihr habt,/ bezahlt alles, was ihr schuldig! Liebt ihr nicht Gott von ganzem Herzen, ist all dies Guttun weggeworfen.“<sup>1892</sup> Die emotionale Authentizität des Gläubigen wird hier also eindeutig als wichtiger als die äußere Form gewertet, und damit zum zentralen Gradmesser von Frömmigkeit, was im Spätmittelalter zu einem Leitmotiv der Religiosität werden sollte, wie es nun aufzuzeigen gilt.

### 8.3 Gefühl oder Ritus? Das Gebet im Spätmittelalter

Dass Intimität und Emotionalität Leit motive der Religiosität im Spätmittelalter waren, lässt sich anhand zahlreicher spätmittelalterlicher Texte und Bilder aufzeigen. Ein solches Fallbeispiel wäre etwa der Kupferstich eines einflussreichen spätmittelalterlichen Meisters aus dem Oberrheingebiet, von dem nur die Initialen (E. S.) bekannt sind,<sup>1893</sup> dessen Arbeit sich aber sicher auf das Jahr 1467<sup>1894</sup> datieren lässt.<sup>1895</sup> Im Fokus

**1890** Del Tumbeor Nostre Dame. Ed. Lommatzsch, 10, Vers 30–31.

**1891** Vgl. dazu Schmitt, Logik der Gesten (1992), 252–259.

**1892** *Assés penés et travailliés,/ Assés junés, assés veilliés,/ Asés plorés et sospirés,/ Et gemissiés et aorés,/ Assés soiés en diciplines/ Et a meses et a matines,/ Et donés quanque vos avés,/ Et paiés quanque vos devés,/ Se Deu n'amés de tot vo cuer,/ Trestot cil bien sont geté puer.* Del Tumbeor Nostre Dame. Ed. Lommatzsch, 18, Vers 293–306. Vgl. die Übersetzung von Fraenger/Gutkind, Masken (1922), 26.

**1893** Die Informationen über jenen sehr einflussreichen Meister mit den Initialen E. S., von dessen Oeuvre rund 320 Kupferstiche auf uns gekommen sind und dessen Werk einen überregionalen Einfluss bis in die Niederlande und Italien entfaltete, sind äußerst spärlich: Weder ist sein Name noch seine Lebensumstände oder sein Tätigkeitsort bekannt. Auch wenn alle früheren Identifikationsversuche laut Holger Jacob-Friesen als „wenig überzeugend“ gelten müssen, so lässt sich sein Lebens- und Schaffensmittelpunkt doch zumindest auf das Oberrheingebiet einschränken und eine Verortung nach Straßburg gilt dem Kenner immerhin als „plausibel“. Vgl. dazu Jacob-Friesen, Meister (2001), 125.

**1894** Die Datierung ist ein Glücksfall, da nur vierzehn der Werke des Meisters, die monogrammiert wurden, überhaupt eine Datierung aufweisen. Vgl. Jacob-Friesen, Meister (2001), 125.



des Kupferstichs<sup>1896</sup> steht eine große Blumenranke mit fünf Blüten, die wiederum als Basis für verschiedene Motive dienen, die auf den Blüten platziert sind. Auf vier der Blüten befinden sich Putten bzw. Engelchen, die jeweils eines der Leidenswerkzeuge Christi in den Händen halten. Auf der größten Blüte, die den Bildmittelpunkt markiert, befindet sich hingegen das hier relevante Motiv: Die Blüte trägt ein nacktes Christuskind, welches vor dem Hintergrund eines weit geöffneten Herzens abgebildet ist und dem Betrachter durch ein Spruchband eine intime Gottesbeziehung als Gnadenmittel in Aussicht stellt, welches das Kind in seiner linken Hand hält und worauf zu lesen ist: „Wer Jesus in seinem Herzen trägt, dem ist alle Zeit die ewige Freude bereit.“<sup>1897</sup> (Abb. 10).

Das Kupferstichblatt ist nicht nur „voller semantischer Bezüge zu einem dichten spätmittelalterlichen Gewebe von Texten und Bildern, die alle die Nah-Präsenz der erlösenden Gnadenheiligkeit zum Ausdruck bringen“, wie Berndt Hamm gezeigt hat,<sup>1898</sup> sondern das Bild lehrt uns noch etwas anderes über die spätmittelalterliche Religiosität, was zwar offensichtlicher als Hamms Beobachtung ist, deswegen aber nicht weniger signifikant für besagte Religiosität sein dürfte: Das Bild macht überdeutlich, dass im späten Mittelalter der Affekt zum Gradmesser von Gnade und Heil wird.

---

**1895** Das Jesuskind im Herzen, Kupferstich auf Papier, 16,0 x 11,4 cm (Platte), Berlin, Kupferstichkabinett, Sammlung der Zeichnungen und Druckgraphik, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Vgl. dazu *Jacob-Friesen*, Meister (2001), 137.

**1896** Eine detaillierte Beschreibung des Kupferstiches findet sich bei *Jacob-Friesen* sowie bei Berndt Hamm. Vgl. *Jacob-Friesen*, Meister (2001), 137; *Hamm*, Medialität (2009), 24.

**1897** *wer ihs in sinem herczen tret dem ist alle zit die ewig frôd beraeit*. Das Jesuskind im Herzen, Kupferstich auf Papier, 16,0 x 11,4 cm (Platte), Berlin, Kupferstichkabinett, Sammlung der Zeichnungen und Druckgraphik, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Übersetzung: *Hamm*, Medialität (2009), 24.

**1898** *Hamm*, Medialität (2009), 24. Das Bildnis ist das erste Fallbeispiel, an dem der renommierte Kirchenhistoriker seine Typologie der Gnadenmedialität illustriert. Vgl. ebd.



**Abb. 10:** Meister E. S., Das Jesuskind im Herzen, 1467, Kupferstich, 16,0 x 11,4 cm (Platte), Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett. Ident. Nr. 384-1.

Dies bestätigt auch der Blick in das Hermetschwiler und Engelberger Gebetbuch, die uns bereits an anderer Stelle beschäftigt haben. Darin offenbart die Muttergottes selbst im kommunikativen Modus einer Vision, dass sie ein kürzeres, dafür aber andächtiges (*andechteklich*) Gebet präferiere.<sup>1899</sup> Noch in einem weiteren Codex der Engelberger Stiftsbibliothek, dem Codex 125, wird die emotionale Ergriffenheit als zentrale Gelingensbedingung des Gebets ausgewiesen beziehungsweise als Voraussetzung für die Gebetserhörung postuliert. Der Beter wird dazu aufgefordert, *andechtig, hitzig* bzw. *streng* zu beten,<sup>1900</sup> und dies nicht nur mit Worten zu tun, sondern im Geiste und Herzen.<sup>1901</sup>

In demselben Codex wird sodann unter Rückgriff auf die Autorität Bernhards von Clairvaux die authentische Passionsbetrachtung, nämlich eine, die *von rechtem hertzen* die Martern des Herrn betrachte, als Äquivalenzhandlung zur Kommunion beschrieben.<sup>1902</sup> Während frühere Forscherinnen und Forscher vor allem den Umstand betont haben, dass hier die Schaudevotion neben und sogar anstelle des Sakraments tritt (Stichwort: „geistliche Kommunion“<sup>1903</sup>), soll hier hervorgehoben werden, dass auch dieser Text den Affekt zum Gelingenskriterium des Sakraments erhebt. Mit anderen Worten: In all diesen Texten und Bildern wird also eine bestimmte Gefühlslage, ein bestimmter Affekt zur zentralen Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott erklärt.

Die Frage, wo dieser gesteigerte Drang nach mehr Innerlichkeit und Sinnlichkeit beim Beten herrührt, ist nicht leicht zu beantworten. Sicherlich zu einfach macht man es sich, wenn man die Frage mit Peter Dinzeltacher einfach auf die Kernbotschaft des Neuen Testaments zurückführt, die nun einmal die Liebe sei und sich nur in dem „Menschen anthropologisch vorgegebenen Formen äußern“ könne, wie Dinzeltacher meint.<sup>1904</sup> Eine solche Erklärung greift sichtlich zu kurz, weil hierdurch eine kontingente und damit erklärungsbedürftige Entwicklung ontologisiert wird. Ebenso verfehlt wäre es, jene neue Sinnlichkeit in der Religiosität zu gendern und damit gleich-

**1899** Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in der Einleitung.

**1900** Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol 6v–8v. Vgl. *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 243.

**1901** *Man soll geistlich betten, Andechtig gebett lit nüt an vil rede (...). Nüt allein mit worten sunder in geist vnd gemüte betten, Wenig reden, vil bitten, Nüt vil worten sprechen.* Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol. 6v–7r, 8r/v, zitiert nach *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 266.

**1902** *Sant Bernhart sprichet, Wer an ün'ers herren marter von rechtem hertzen gedenket, Der òl wi' en, daz er ün'ern herren al' gewerlich emphahet al' von dem Priester.* Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol. 21v, zitiert nach *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 258. Vgl. dazu auch *Buschbeck*, Sprechen mit dem Heiligen (2019).

**1903** *Thali*, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 258.

**1904** *Dinzeltacher*, Rollenverweigerung (1988), 40.

sam zu naturalisieren.<sup>1905</sup> Wie mehrere Arbeiten gezeigt haben, gibt es keine gender-typische Religiosität von Frauen, eben eine eigene Frauenmystik oder gar Frauenfrömmigkeit. Vielmehr wurde die „im religiösen und ästhetisch-kulturellen Bereich auf breiter Ebene sich manifestierende Form der Verinnerlichung und Sentimentalisierung“ von beiden Geschlechtern getragen, wie es Otto Langer unter Rückgriff auf die ältere Forschung formuliert hat.<sup>1906</sup> „Die (...) ‚Sentimentalisierung‘ ist also kein geschlechterspezifisches Phänomen und verlangt deswegen eine umfassende Erklärung“, so lautet die Schlussfolgerung des Mediävisten.<sup>1907</sup> Diese Erklärung steht laut Langer noch immer aus und ist – so wird man hinzufügen dürfen – keine gendergeschichtliche, noch eine theologische, sondern eine kulturwissenschaftliche Frage, die auch hier nicht eingelöst werden kann.<sup>1908</sup>

Was hingegen als ausgemacht gelten kann, ist der Umstand, dass die neue Gebetskultur konträr zur herkömmlichen Gebetspraxis verlief bzw. diese in Frage stellte. Besonders augenfällig wird dieser Umstand in einem Text, der sich in zwei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert findet, die in der Biblioteka Gdańska (ehemals Stadtbibliothek Danzig) unter den Signaturen Ms. Mar. Q 27<sup>1909</sup> und Ms. Mar. F. 16<sup>1910</sup> geführt werden.<sup>1911</sup> In diesem Text, der sich der spätmittelalterliche Leidenstheologie

---

**1905** An einigen Stellen seiner Arbeit hat es den Anschein, als würde sich Otto Langer für eine solche Sichtweise aussprechen, wenn er konstatiert: „Zu dieser Theologie des menschengewordenen und leidenden Gottes entwickelten die Frauen aufgrund ihrer natürlichen [sic] und kulturell erworbenen Veranlagung zu Leiblichkeit und Emotionalität eine besondere Affinität.“ Langer, *Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 460. Allerdings distanziert sich Langer direkt im nächsten Satz wieder von dieser Meinung. Vgl. ebd.

**1906** Langer, *Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 460.

**1907** Ebd., 461.

**1908** Langer, *Leibhafte Erfahrung Gottes* (2002), 461.

**1909** Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms. Mar. Q 27, fol. 48v. Vgl. zur Handschrift auch die Beschreibung bei Günther, *Katalog* (1921), 516. und in der Online-Handschriftendatenbank: <https://manuscripta.pl/en/manuscripts/42105/> (Zugriff: 26.03.2025).

**1910** Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms. Mar. F 16, fol. 453. Vgl. zur Handschrift auch die Beschreibung bei Günther, *Katalog* (1921), 71–74, insb. 73 und in der Online-Handschriftendatenbank: <https://manuscripta.pl/en/manuscripts/41910/> (Zugriff: 26.03.2025).

**1911** Der Text wurde von dem Theologen Auer, *Leidenstheologie* (1952), 99 f. transkribiert. Leider ist dem Theologen dabei ein zwar nur kleiner, dafür aber umso folgenschwererer Lapsus unterlaufen. Er hat die Signatur der Handschrift falsch zitiert („Danzinger Stadtbibliothek, Mar. G. 27<sup>oa</sup>“), was das Auffinden der Handschrift nicht eben einfacher machte, zumal zahlreiche der Handschriften der ehemaligen Danzinger Stadtbibliothek lange Zeit als verschollen galten. So wird auch eine der beiden hier relevanten Handschriften, nämlich Ms. Mar. F. 16 von Aland, *Handschriftenbestände* (1956), 58 als verschollenen verzeichnet. Daher ist der Verfasser dieser Untersuchung zu Beginn davon ausgegangen, dass beide Handschriften heute als verschollen gelten müssen und der Text nur noch in der von Auer transkribierten Fassung vorliegt. Auf den von Auer besorgten Text wurde von Arnold Angenendt in mehreren Studien verwiesen, jedoch ohne Hinweis auf die fehlerhafte Signaturangabe oder auf die komplizierte Manuskriptlage der ehemaligen Stadtbibliothek Danzig. Vgl. dazu Angenendt, *Buße*

zuordnen lässt, wird nicht nur deutliche Kritik an der früheren Gebetspraxis geübt, die dem Erlöser selbst in den Mund gelegt wird;<sup>1912</sup> vielmehr stellt Christus jedem der zehn Kritikpunkte eine Frömmigkeitspraxis gegenüber, die immer mit derselben Junktur als dem göttlichen Sprecher wohlgefällig ausgezeichnet wird: *est mihi carius et tibi utilius*.<sup>1913</sup> Hier seien nur die ersten fünf Kritikpunkte präsentiert, die jedoch bereits als solche aussagekräftig sein dürfte: „Erstens: Gib mir einen Denar, noch während du lebst, so ist es mir lieber und dir nützlicher, als wenn du mir nach deinem Tode einen Berg aus Gold gibst, dessen Ausmaße sich von der Erde bis zum Himmel erstrecken. Zweitens: Eine Träne aus Liebe (*amore*) zu meiner Passion zu vergießen oder wegen deiner Sünden, durch die du mich und den Vater beleidigt hast, ist mir lieber und dir nützlicher, als einen See voll zu weinen aufgrund irgendwelcher Dinge, die zugrunde gehen können. Drittens: Ein dir widerstrebendes und dich beleidigendes Wort aus Liebe zu mir (*amore mei*) auszuhalten, ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn du auf deinem Leib alle Ruten zerschlägest, die es in den Wäldern der ganzen Welt gibt. Viertens: Einen Traum unterbrechen und eine Stunde meinetwegen durchzuwachen ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn zwölf Krieger nach deinem Tod das Kreuz während deines Begräbnisses nähmen und für deine Sünden nach Jerusalem gehen würden. Fünftens: Einen Armen, Fremden oder Unbekannten aus Liebe zu mir (*amore mei*) aufzunehmen, ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn du drei Tage pro Woche für sechs Jahre bei Wasser und Brot fasten würdest.“<sup>1914</sup>

---

(1985), 48 f.; *Angenendt*, *Theologie* (1984), 156; *Angenendt* u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 40. Bei Otto Günther findet sich ebenfalls eine Transkription der ersten Sätze der hier relevanten Textes in Ms Mar. Q 27, fol. 48v., was eine Überprüfung des Textes bei Albert Auer ratsam erscheinen lässt, was hier indessen nicht geleistet werden kann, sondern als Anregung für spätere Studien genannt sei. Vgl. *Günther*, *Katalog* (1921), 516.

**1912** *Infrascripta relevata fuerunt per os Christi*. Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms Mar. Q 27, fol. 48v, zitiert nach *Auer*, *Leidenstheologie* (1952), 99.

**1913** Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms Mar. Q 27, fol. 48v, zitiert nach *Auer*, *Leidenstheologie* (1952), 99 f.

**1914** *Primo: Da mihi unum denarium, dum vivis, et est mihi carius et tibi utilius, quam si post mortem tuam dares mihi unum montem aureum, cuius magnitudo attingeret a terra usque ad celum. Secundo: Flere unam lacrimam amore passionis meae vel propter peccata tua, quibus me et patrem offendisti – est mihi carius et tibi utilius, quam flere unum lacum propter quascumque res, quae deficere possunt. Tercio: Sustinere unum verbum tibi contrarium et injuriosum amore mei – est mihi carius et tibi utilius, quam si rumperes super corpus tuum omnes virgas, quae sunt in silvis totius mundi. Quarto: Rumpere sompnum et una hora mecum vigilare – est mihi carius et tibi utilius, quam si xii milites post mortem tuam reciperent crucem super sepultura tua et irent in ierusalem pro peccatis tuis. Quinto: Recipere unum pauperem vel hospitem aut ignotum amore mei – est mihi carius et tibi utilius, quam si jejunares tribus diebus in ebdomada per VI annos in pane et aqua.* Gdańsk, PAN, Biblioteka Gdańska, Ms Mar. Q 27, fol. 48v, zitiert nach *Auer*, *Leidenstheologie* (1952), 99 f.

Wie unschwer zu erkennen ist, wird in diesen Zeilen dem, was in der Forschung als „Heilsarithmetik“<sup>1915</sup> bezeichnet wird und was zeitgenössisch unter dem Kampfbegriff der Werkgerechtigkeit verhandelt wurde, also der Idee, dass der Mensch seinen Gnadenstand durch möglichst viele gute Werke zum Positiven beeinflussen könne, eine deutliche Absage erteilt.<sup>1916</sup>

Dies heißt aber nicht, dass im Spätmittelalter das Gefühl zur alleinigen Gelingensbedingung der Kommunikation mit Gott wurde – dieses Caveat wurde bereits angemerkt. Vielmehr existierten auch im Spätmittelalter mehrere – und sich widersprechende – Kriterien parallel zueinander,<sup>1917</sup> was nicht selten Reibungen erzeugte.<sup>1918</sup>

---

1915 Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 40.

1916 „Wie mit einem Federstrich werden hier die Hochzahlen der im Frühmittelalter so unerbittlich geforderten Genugtuungswerke beseitigt. Das Werk ist nichtig; es zählen allein die Intention und die Compassio.“ Angenendt, *Theologie* (1984), 156. Zwar wurde diese Kritik an der Heilsarithmetik von den Reformtheologen später aufgegriffen, jedoch fiel sie im Vergleich zu den früheren Stimmen bemerkenswerterweise moderater aus, wie Arnold Angenendt zusammen mit seinem Schülerkreis gezeigt hat: „Die theologische Kritik an der gezählten Frömmigkeit blieb nicht nur folgenlos für die Frömmigkeitspraxis. Zudem formulierte auch kaum einer so eindeutig wie der Mystiker Eckhart. Wandte dieser sich gegen jegliches Verdienstlichkeitsdenken und alle Werkgerechtigkeit, so fiel die Kritik der Reformtheologen des 15. Jahrhunderts wesentlich moderater aus.“ Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 59. Deutliche Kritik an der Vorstellung der Heilsarithmetik findet sich später dann aber bekanntlich bei Luther: „Es wäre mir lieber, ja Gott angenehmer und viel besser, dass ein Stift, Kirche oder Kloster alle ihre jährlichen Messen und Vigilien auf einen Haufen nähmen und hielten einen Tag eine rechte Vigilie und Messe mit herzlichem Ernst, Andacht und Glauben für alle ihre Wohltäter, als dass sie ihrer Tausend und Tausend alle Jahr, einem jeglichen eine besondere, hielten, ohne solch Andacht und Glaube.“ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Ed. Borchardt/Merz, 124 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu auch Angenendt, *Buße* (1985), 49; Hamm, *Himmel* (2006), 269.

1917 Wie stark etwa noch in den Zeiten eines Bonaventura das Prinzip der Heilsarithmetik unter den Minoriten war, zeigt ein Blick in das Novizentraktat des Generalministers, worin Bonaventura seinem Leser rät, sich beim Privatgebet stets eine bestimmte Anzahl vorzunehmen und von diesem Pensum nur in dringenden Ausnahmesituationen oder im schweren Krankheitsfall abzulassen: *Orationes autem, quas facis, semper habeas sub certo numero terminatas, quas nunquam dimittas, nisi urgente necessitate vel infirmitate coactus, quae sunt hae* (...). Bonaventura, *Regula novitiorum*. Ed. Lauer, 478, cap. 2.5. Im Anschluss erfahren wir dann auch, welche Gebete der Generalminister für das Privatgebet als unabdingbar ansieht – es sind nicht eben wenige. Er veranschlagt jeweils 100 Pater Noster und Ave Maria, wobei letzteres Gebet mit Kniebeugen einhergehen und ersteres zusammen mit dem Gloria Patri gesprochen werden soll, wofür eine eintägige Zeitspanne anberaucht (*inter diem et noctem*) wird. Doch damit noch nicht genug: Zudem legt der Generalminister seinem Leser noch als tägliches Gebetspensum die Bußpsalmen sowie eine Litanei und drei nächtliche Lesungen auf, wobei letztere den Verstorbenen gilt und die Litanei den noch lebenden Wohltätern: *primo ad laudem Dei et beatae Virginis quotidie inter diem et noctem dicas centum Pater noster cum Gloria Patri et totidem Ave Maria cum genuflexionibus; item dicas quotidie Psalmos poenitentiales cum litania pro benefactoribus vivis, et Vigiliis trium lectionum pro defunctis, et alia facias, sicut tibi Dominus ministrabit*. Ebd.

Dies soll im Folgenden anhand zweier Beispiele aus den spätmittelalterlichen Nonnenviten aufgezeigt werden, die uns bereits an anderer Stelle beschäftigt haben. Auch in dieser Textgattung zeichnet sich nämlich ein Spannungsfeld ab, welches für das Gebet zentral war, nämlich der Gegensatz zwischen dem formalkorrekten Vollzug des Chorgebets und dem Drang einiger Dominikanerinnen, das Gebet zu subjektivieren – mithin zwischen Ritus und Emotion, zwischen Kollektiv und Individuum, zwischen liturgischem Gebet und Privatgebet.

Otto Langer hat gezeigt, dass es zwar auch Fälle gibt, in denen diese konträren Interessen nicht in Widerspruch gerieten, sondern die Nonnen den Chorraum für individuelle Erlebnisse und Gebete nutzten, das Chorgebet der anderen allerdings nicht störten.<sup>1919</sup> Es lassen sich andererseits jedoch auch Beispiele ausfindig machen, in denen das private mystische Erlebnis den Ablauf des Kollektivgebets störte bzw. an den Rand des Scheiterns brachte. So findet sich in dem bereits erwähnten Tösser Schwesternbuch die Geschichte über eine einfältige, aber mit Visionen begnadete adelige Schwester namens Mezzi Sidwibrin,<sup>1920</sup> die während des Chorgebets eine Vision hat und ihre Schwestern zum Lobgesang auffordert, da sie die Muttergottes in ihrer Mitte gesehen haben will: *'Singent, singent: Gottes mütter ist hie!'*<sup>1921</sup> Leider lässt der Text die Reaktion der Angesprochenen im Dunkeln; es hat aber den Anschein, als seien die Schwestern der Aufforderung der Mystikerin nicht nachgekommen, sondern hätten „in wohlwollender Distanz“<sup>1922</sup> mit dem Vollzug des Stundengebets fortgefahren, also

---

**1918** Ähnlich argumentiert auch Arnold Angenendt. Der Kirchenhistoriker hat davor gewarnt, der mittelalterlichen Frömmigkeit eine allzu harte Dichotomie zu bescheinigen, etwa einen Gegensatz zwischen Herzensfrömmigkeit und Zahlenfrömmigkeit, zwischen Werkgerechtigkeit und Gnade, zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Er fragt vielmehr rhetorisch, ob in der mittelalterlichen Frömmigkeit nicht beide Aspekte verwoben miteinander waren, insbesondere die Innerlichkeit und das Zählen. Vgl. *Angenendt* u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 62.

**1919** Vgl. *Langer*, *Erfahrung* (1987), 111 f.

**1920** Für den Text stellt diese Paarung von Einfältigkeit und mystischer Begnadung keineswegs einen Gegensatz dar, sondern wird vielmehr als Bedingungsgefüge konstruiert, wie Otto Langer gezeigt hat: „Gerade die Unerfahrenheit im Umgang mit der Welt und die Reduktion ihrer Berührung mit der Alltagsrealität scheinen aber die Bedingung für das Erleben ekstatischer Zustände zu sein; sie disponieren sie für Gnaden und innere Erfahrung. Zwischen Einfalt und Gnade besteht, dem Text zufolge, ein direktes Verhältnis: je einfältiger ein Mensch, desto begnadeter.“ *Langer*, *Erfahrung* (1987), 113.

**1921** *Sy lüff och etwenn in dem kor in der cumplet umb, recht als sy nit sinn hetty, so man das Salve regina sang, und schlüg denn an die schwestren von rechter gird und sprach: 'Singent, singent: Gottes mütter ist hie!'* Das Leben der Schwestern zu Töß. Ed. *Vetter*, 28. Otto Langer quitiert dieses Exemplum folgendermaßen: „Durch ihre affektisch-persönliche Teilnahme an der Liturgie stört sie deren geordneten Ablauf und beeinträchtigt die Sammlung der anderen, die ihr abnormes Verhalten ihrer Naivität zuschreiben und es sogar positiv als Zeichen einer Gnadenerfahrung deuten.“ *Langer*, *Erfahrung* (1987), 113.

**1922** Mit dieser treffenden Formulierung hat Otto Langer das Verhältnis des Konvents gegenüber der Mystikerin Mezzi Sidwibrin bestimmt. Vgl. *Langer*, *Erfahrung* (1987), 113.

den Ritus über das individuelle Erlebnis ihrer Mitschwester gestellt. Oder mit den Worten von Otto Langer: „Mezzi Sidwibrin löste mit ihren Erlebnissen kein neuartiges Gemeinschaftshandeln aus.“<sup>1923</sup>

Es lassen sich aber auch Fälle anführen, in denen es sich andersherum verhält, bei denen also der Affekt den Ritus außer Kraft setzte. Im Engelthaler Schwesternbuch wird von der ersten Sangmeisterin Hailrat berichtet, die während des Chorgebets am vierten Adventssonntag von einem mystischen Erlebnis überwältigt worden sei und infolge dessen von der vorgeschriebenen lateinischen Kultsprache des Chorgesangs in die Landessprache bzw. Muttersprache gewechselt habe.<sup>1924</sup> Und dieses Überwältigungserlebnis überträgt sich in der Geschichte auf die anderen Schwestern, die ebenfalls von dem Chorgebet und damit der vorgeschriebenen Kulthandlung ablassen, weil sie in Ekstase fallen.<sup>1925</sup> Das Beispiel zeigt zum einen, dass individuelles Erlebnis und damit persönliche Affektivität den Ritus zumindest punktuell außer Kraft setzen können.<sup>1926</sup> Zugleich lässt die Geschichte jedoch durchblicken, dass hierbei aber wohl auch die Frage der Autorität eine Rolle spielte. Denn in diesem Fall ist die Störquelle eben keine einfache Nonne, sondern eine Amtsträgerin, die just mit der Aufsicht dessen betraut ist, was sie selbst stört.<sup>1927</sup>

Der Blick in die Textgattung der Schwesternbücher zeigt mithin exemplarisch auf, was wir bereits anhand ausgewählter Fallbeispiele für das Früh- und Hochmittelalter beobachten konnten: Die Kommunikation mit Gott wird im Untersuchungszeitraum

<sup>1923</sup> Langer, Erfahrung (1987), 113.

<sup>1924</sup> *In dem ersten advent da sie nach dem orden sungen, und ir erste sancmeisterin die hiez Hailrat, die was un menschlich schon und sank auzzer mazzen wol und lernt dar zu gar wol und het unsern herren gar lieb. Daz ertzaigt sie an allen iren werken und leben wol. Da sie nu komen zu dem virden suntag im advent, da sie sungen die metin, da sie nu komen bintz dem funften respons ‚Virgo Israel‘, und der vers ‚In caritate perpetua‘, daz sank sie teutsch und sank so un menschlichen wol, daz man brufet, sie sunge mit engelischer stimme.* Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Überlast. Ed Schröder, 6 f.

<sup>1925</sup> *Diser heilig covent wart von grozer andaht sinnelos und vilen nider als die toten und lagen also biz sie alle wider zu in selber komen: do sungen sie ir metin mit grozer andaht auz.* Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Überlast, ed Schröder, 7.

<sup>1926</sup> Ähnlich hat auch Otto Langer die Szene interpretiert, der schreibt: „Die Glückserfahrung einer einzelnen, die ihre offizielle Funktion vergißt und als Individuum vor Gott steht, vermittelt ihren Mitschwestern einen kurzen Augenblick kollektiven Glücks in der Liebensgemeinschaft mit Gott, die sich außerhalb des offiziellen Rahmens der Liturgie bildet.“ Langer, Erfahrung (1987), 113 f.

<sup>1927</sup> Otto Langer befindet diese subjektive Spiritualität der Nonnen, die das Chorgebet „verpersönlichen und sich dadurch erlebnismäßig isolieren“, gemessen an der „Selbstvergessenheit vieler Schwestern, die am Vorrang des gemeinsamen Gebets festhalten“ deswegen auch „ambivalent“. Was mit jener Ambivalenz gemeint ist, darüber klärt der Germanist seinen Leser umgehend auf: „Denn einerseits stört diese Inversion der Antriebsrichtung die durch die Liturgie erreichte Geordnetheit und Verhaltenssicherheit der Konventsmitglieder, andererseits entdeckt sie religiöse Freiräume und neue Möglichkeiten der individuellen Beziehung zu Gott.“ Langer, Erfahrung (1987), 110 f.



nicht alleine von einer Leitmaxime bestimmt oder gar determiniert, sondern diese Kommunikationsform vollzog sich im Spannungsfeld mehrerer unterschiedlicher Kriterien, die nicht immer kompatibel waren, sondern zuweilen auch in Konkurrenz zueinander treten konnten, was nicht eben selten Reibungen erzeugte.